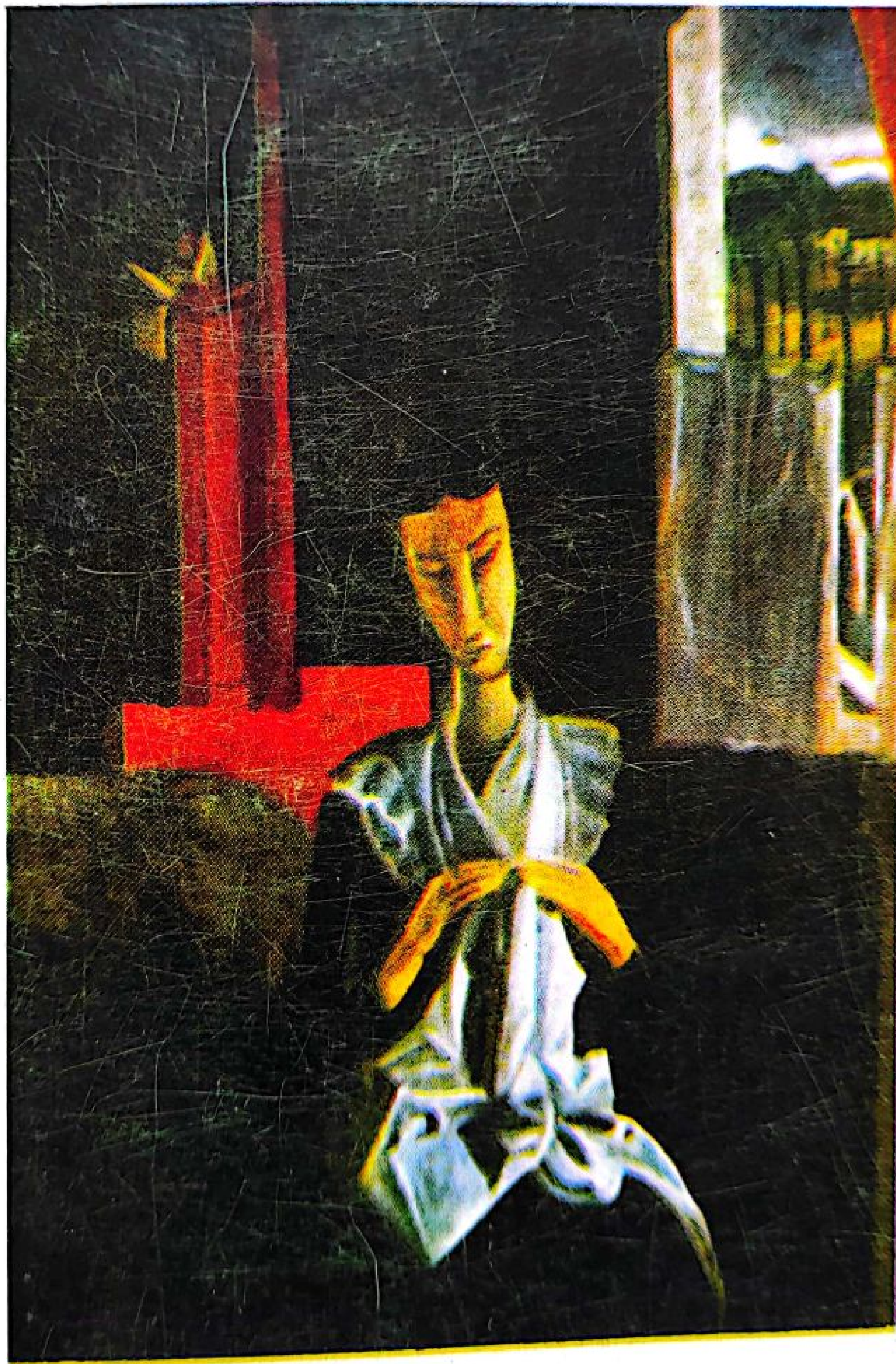
Jules de GAULTIER

Bovarismul



ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Jules de Gaultier

BOVARISMUL

•

FILOZOFIA BOVARISMULUI
de Georges PALANTE

Traducerea de Ani BOBOCEA

INSTITUTUL EUROPEAN
IAȘI
1993

AVERTISMENT

Iată o carte care nu dorește să instaureze o reformă. Ea nu are drept scop să convingă că lucrurile s-ar îmbunătăți dacă s-ar aduce vreo schimbare propusă de autor. Totuși, ea prezintă o materie căreia oamenii, mai mult decît pentru oricare alta, se cred obligați să-i imprime ei înșiși o evoluție : ea tratează despre evoluția în unanimitate, adică despre formele schimbării în această parte a spectacolului fenomenal în care faptul de conștiință pare să atribuie ființei care suferă schimbare, odată cu puterea de a cauza această schimbare, și puterea de a o dirija. Aflată în puterea acestei iluzii, voința umană, prinsă în vîrtejul cauzelor și efectelor, crede că-i este posibil totuși să intervină. I se pare că, dacă ar lua o anumită decizie, dacă ar îndeplini o anumită faptă, dacă ar avea una sau alta, întreaga urmare a evenimentelor ar fi modificată, dar uită că lucrurile sînt așa tocmai pentru că o anume hotărîre nu mai poate fi adoptată, pentru că atare voință nu mai este posibilă.

Din această credință rezultă că orice constatare tinde de fapt, în limbaj uman, să se formuleze în regulă morală : căci iluzia zămislită prin reflectarea activității în conștiință este atît de puternică încît domină formele limbajului și își lasă amprenta asupra cuvintelor. Vom găsi deci, pe parcursul acestei lucrări, creată cu ajutorul cuvintelor, o urmă a acestei tendințe, cînd voința umană, maleabilă și supusă schimbării sub puterea cauzelor pe care ea le ignoră, se crede măsura lucrurilor. Nu am putut crede că ar fi posibil să ne sustragem cu totul acestei fatalități a obișnuințelor noastre mentale și ni s-a părut suficient să avertizăm că adevăratul scop al acestui studiu este altundeva, că el nu și-a propus decît asta : să pună în mîinile unora un aparat de optică mentală, o lorgnetă de spectacol care să le permită să se intereseze de jocul fenomenului uman prin cunoașterea unora dintre regulile care-l ordonează.

PRIMA PARTE

Patologia bovarismului

CAPITOLUL I

BOVARISMUL LA PERSONAJELE LUI FLAUBERT

I. Definiția bovarismului : puterea dată omului de a se concepe altul decît este. ● Mecanismul fenomenului. ● II. Principiu al oricărei comedii și drame umane. ● Personaje de comedie în opera lui Flaubert. ● Personaje de dramă : doamna Bovary. ● III. Cauzele bovarismului : un principiu de sugestie ● Cunoașterea anticipată a realităților. ● Mediul social. ● Interesul și instinctul de conservare. ● IV. Bovarismul, odată cu doamna Bovary, ca putere autonomă, ca necesitate internă, capriciu de idealism. ● V. Modalitățile unui bovarism esențial. ● Tentația Sfîntului Antonie. ● Bouvard și Pécuchet.

I

Unul din semnele prin care este posibil să recunoaștem oamenii de prim rang este, se pare, o anume pecete de uniformitate, de care sînt marcate toate operele lor. Acest caracter uniform traduce ceea ce este spontan și necesar în ei. În timp ce aceia de rangul al doilea au puterea să se diversifice imitînd modele diferite, marele om, care nu imită deloc, rămîne sclav legii imperioase a geniului său. Același dar care trezește în el o viziune originală și nouă îl constrînge să aplice această viziune unică neîncetat : ca și cînd puterea să inoveze, să se sustragă de la formele deja trecute ar presupune o forță excesivă încît,

manifestîndu-se odată într-o ființă, ea trebuie, în continuare, să-l domine totdeauna. Orice fragment dintr-un Rembrandt, Mozart, Shakespeare, Corneille poartă amprenta acestui jug: oricare ar fi, în aceste creații diferite ale geniului, abundența dezvoltărilor de plan secundar și varietatea subiectelor, aici se face mereu simțit un mod de viziune tiranic. Așa se întîmplă la Flaubert, și se pot număra puține opere literare în care acest despotism al unei concepții unice să se exercite cu mai multă autoritate ca în suita romanelor sale. El strălucește aici într-un punct de vedere psihologic ce prezintă toate personajele în lumina unei aceleiași deformații și le arată atinse de o aceeași tară.

Se pare că procedeele cunoașterii sînt aceleași, indiferent că se aplică la lucrurile aparținînd spiritului sau la lumea fiziologică. Or, în acest al doilea domeniu, cel mai adesea, deformarea cazului patologic a fost cea care a pus în evidență mecanismul normal al funcțiilor pînă într-atît încît savanți și filozofi au făcut din asta o metodă de investigație. Bazîndu-se pe această metodă, a fost evident că tara de care sînt marcate personajele lui Flaubert presupune la ființa umană în stare normală existența unei facultăți esențiale. Această facultate este *puterea acordată omului de a se concepe altul decît este.* Este ceea ce, după numele uneia dintre principalele eroine ale lui Flaubert, s-a numit bovarism.

În primul rînd, odată cu Flaubert și în urma sa, ne vom strădui să arătăm, sub singurul său aspect morbid, așa cum l-a considerat el însuși cu o nuanță de pesimism, această singulară putere de metamorfoză. Dar ne vom strădui de asemenea să-i arătăm universalitatea, iar acest caracter general al fenomenului va obliga spiritul să-i recunoască utilitatea, necesitatea, și vom încerca să-i precizăm rolul de cauză și mijloc esențial al evoluției în Umanitate.



O slăbiciune a personalității, acesta este faptul esențial care determină toate personajele lui Flaubert să se conceapă altele decît sînt. Înzestrate cu un caracter determinat, ele își asumă un caracter diferit sub stăpînirea unui entuziasm, unei admirații,

unui interes, unei necesități vitale. Dar această slăbiciune a spiritului este întotdeauna însoțită de o neputință și, dacă se concep altele decît sînt, nu ajung să egaleze modelul pe care și l-au propus. Și totuși, dragostea de sine le împiedică să-și mărturisească lor înseși această neputință. Orbindu-le judecata, amorul propriu le pune în postura să se păcălească și să se identifice în ochii lor cu imaginea pe care au substituit-o propriei persoane. Pentru a se ajuta în această înșelăciune, ele imită din personajul ce au decis să fie tot ce este posibil să fie imitat, tot exteriorul, întreaga aparență : gestul, intonația, îmbrăcămintea, frazeologia ; dar această imitație, care restituie efectele cele mai superficiale ale unei energii fără a reproduce principiul care stă la baza acestor efecte, această imitație este, la drept vorbind, o parodie. Astfel, în vreme ce sînt dăruite cu o intensitate variabilă de aptitudini determinate, în vreme ce sînt predispuse la anumite moduri de a simți, a gîndi și a voi, destinate unei manifestări speciale a activității, iată că nu recunosc sau disprețuiesc aceste aptitudini și tendințe și se identifică cu o ființă diferită. Iată-le neglijînd toate actele în care energia lor ar fi putut reuși și înverșunîndu-se în moduri de acțiune, de sentiment, de gîndire, pe care au putut foarte bine să le admire și să le înțeleagă, dar pe care nu le pot reproduce, în așa fel încît toată energia lor, îndepărtată de la scopuri accesibile și stimulată spre imposibil, se risipește în eforturi inutile, eșuează și se ruinează.

Răul de care sînt atinse toate aceste personaje poate fi apreciat printr-o evaluare riguroasă : el crește odată cu devierea ce se formează întru scopul pe care și l-au propus în mod voluntar și scopul spre care le îndruma spontan o vocație naturală. Ne putem închipui aici două linii, luînd naștere dintr-un același punct ideal, persoana umană : o linie reprezentînd tot ce este real și virtual în același timp într-o ființă, tot ce este în ea tendință ereditară, dispoziție naturală, dat, tot ce fixează nativ direcția unei energii, cealaltă figurînd imaginea pe care, sub stăpînirea mediului și a circumstanțelor exterioare (exemplu : educație, constrîngere), aceeași ființă și-o formează despre sine însăși, despre ce trebuie să devină, despre ce vrea să devină. Cele două linii coincid și formează una singură doar dacă impulsul venit din mediul circumstanțial acționează în ace-

lași sens cu impulsul ereditar. Dar, în toate cazurile avute în vedere de Flaubert, această convergență nu se produce niciodată, ci se întîmplă mereu că, la un anumit moment, impulsul venit din afară, care este mai puternic, acționează într-un sens diferit de cel comandat de impulsul ereditar. Cele două linii cărora le-am fixat valoarea psihologică se despart atunci din același punct, depărtîndu-se mai mult sau mai puțin, după cum tendințele pe care ele le reprezintă diferă mai mult sau mai puțin, creînd astfel un unghi mai mult sau mai puțin obtuz, după cum energia individuală este mai mult sau mai puțin divizată cu ea însăși. Acest unghi este indicele bovaric. El măsoară devierea, existentă în fiecare individ, între imaginar și real, între ceea ce este și ceea ce crede că este.

II

Tot comicul și toată drama vieții rezidă în intervalul cuprins între cele două linii închipuite, iar opera lui Flaubert a pus în relief unul sau altul din cele două aspecte ale viciului intim asupra căruia i-a rămas fixată atenția.

Acest viciu este o disociere a energiei individuale, ale cărei componente, în loc să se unească într-un același efort, rămîn divizate între ele. Or, chiar mărimea energiei puse în joc decide asupra categoriei în care se va încadra fenomenul, în tragic sau în comic. Într-adevăr, personajul va pune mereu în slujba falsei concepții pe care și-o formează despre el însuși, în slujba imposibilului, o cantitate precisă de forță pe care ar fi folosit-o altfel în dezvoltarea aptitudinilor lui naturale. Dăruit cu o energie mediocră, el nu va realiza decît acte minore ale căror consecințe fără gravitate nu pot fi nefericite, acte în care neputința, rezultat al inaptitudinii și al incompetenței, nu se va manifesta decît prin stîngăcie, prostie, neghiobie, grimase și pași falși, care nu vor trezi decît rîsul spectatorilor. În majoritatea cazurilor, pentru a edifica în el iluzia că este ceea ce crede că este, se va mulțumi cu această imitare a aparențelor, care nu cere îndeplinirea nici unui act efectiv.

Regimbard, în *Educația sentimentală* este tipul acelor personaje care, sfătuite de o secretă prudență, își întemeiază doar pe parodie opinia pe care vor să o aibă despre ei înșiși. Omul

este absolut gol : dar, susținut de instinctul de conservare care îi interzice să se disprețuiască, ajunge să se înfățișeze ca gînditor și om politic cu o economie de mijloace care atinge geniul. Este republican și patriot, urăște Anglia și vrea să ia Rinul. Pretinde că se pricepe la artilerie și, pentru a-și întări pretenția, îi este suficient să-și facă haine la croitorul școlii politehnice. Își dezvoltă pe aceste motive tema personalității de împrumut, iar gravitatea măștii, scutindu-l de orice discurs, dovedind în același timp seriozitatea convingerilor lui, conferă tăcerii sale semnificații secrete și mimicii lui o valoare augurală.

Puțin deasupra lui Regimbard, prin gradul de energie cu care sînt dăruite, iată alte personaje din *Educația sentimentală* care, păcălindu-se asupra adevăratei lor personalități, sînt condamnate la insucces. Datorită mediocrității energiei lor, nu ajung să ne emoționeze și rămîn în ochii noștri la starea de caricatură. Printre acestea se află și Pellerin, care confundă facultățile lui critice, cunoștințele sale asupra istoriei picturii și admirația pentru marii maeștri cu puterea personală de execuție. Pellerin care speră mereu să trezească darul printr-un efort de inteligență, care suplinește talentul prin îmbrăcăminte, gest și vocabular. Tot aici e și Delmar, un strămoș pentru Delobelle al lui Alphonse Daudet. Cîntăreț de café-concert, a ajuns actor de dramă. Personajele pe care le reprezintă au luat loc în vidul ființei lui. Este cabotinul care-și joacă rolurile în fața orașului și, cum deține în teatru rolurile umanitare, crede în misiunea lui socială : el este Hristos și salvator. În 1848 se oferă să liniștească o răzmeriță arătîndu-și chipul în fața poporului.

În *Doamna Bovary,* Homais se dovedește rudă apropiată lui Regimbard. Dacă mijloacele prin care cele două fantoșe își simulează personajele sînt diferite, dacă Homais este prolix în timp ce Regimbard este taciturn, ei sînt comici și unul și altul prin discrepanța ce o vedem formîndu-se între ideea pe care și-o fac despre ei înșiși și ceea ce sînt de fapt. Însăși doamna Bovary rămîne un personaj de comedie atîta vreme cît, pentru a trezi ființa falsă în care se încarnează, ea atentează numai la decor. Astfel, mică burgheză care se vrea mare doamnă, stilează drept cameristă de casă mare servitoarea de la țară pe care a luat-o ; îndrăgostită fiind de Evul Mediu, îi este suficient costumul ciudat și incomod cu care se îmbracă pentru a se transforma,

în ochii săi, în vreo Diana Vernon, sau își satisface pasiunea pentru intirigi amoroase cumpărînd hîrtie de scris pe care va nota cuvinte de dragoste pentru amantul care n-a apărut încă. În *Educația sentimentală*, Flaubert a pus în scenă, cu o măiestrie deosebită, personaje care, deformate printr-o falsă concepție despre ele însesi, nu țin clar nici de dramă nici de comedie sau care, la o privire mai ascuțită, se apropie și de una și de cealaltă.

Flaubert dăduse un prim titlu *Educației sentimentale*: el numise această carte „Fructele seci", subliniind astfel consecințele cele mai frecvente pe care le aduce cu sine, la naturile mediocre, o concepție falsă asupra puterii și aptitudinilor lor. Frédéric Moreau, sub influența romantismului, și-a făcut din dragoste un ideal pe care-l vrea realizat printr-o punere în scenă în care eroul va fi el. Dar sensibilitatea lui nu corespunde concepției pe care și-a format-o: ceea ce-i lipsește este chiar intensitatea pasiunii. Iubește pentru că vrea să iubească. E unul din acele personaje pe care le avea în vedere remarca lui La Rochefoucauld, că n-ar iubi dacă n-ar fi auzit vorbindu-se de dragoste. Doamna Arnoux devine obiectul marii pasiuni pe care el a decis s-o încerce. Dar, dacă reușește să se convingă de faptul că iubește, el nu resimte în realitate nici unul din efectele dragostei. Nu e gelos, nu suferă de absența iubitei, iar această pasiune imaginară nu se traduce prin nici unul din actele prin care pasiunile adevărate se exprimă și își cuceresc obiectul. Totuși, această dragoste care rămîne la stadiul de vis nerealizat nu-i absoarbe mai puțin întreaga energie. Eforturile sale inutile pentru a-și trezi și a-și potoli dragostea fac astfel încît își neglijează sentimentele și plăcerile în care sensibilitatea lui și-ar fi putut găsi satisfacție. Spectrul acestei pasiuni îl face insensibil la dragostea tînără a Louisei Roques, tulbură legătura cu Rosanette și rupe, după cum ne amintim, căsătoria cu doamna Dambreuse.

Victima unei false concepții asupra sensibilității sale, el e de asemenea victimă unei false concepții despre inteligența sa. S-a entuziasmat pentru un ideal de artă și literatură: vede în acest entuziasm o vocație și așteaptă revelația bruscă a darului care-l va sacraliza drept poet, pictor sau romancier, sau măcar critic de artă, economist, istoric. El a pregătit totul în viața sa în

vederea acestei eventualități care nu se realizează, iar această falsă concepție îl dezgustă de orice efort prin care să profite de calitățile mai modeste cu care este dăruit, pe care le reneagă și care l-ar fi pus în viață la locul său adevărat. Mediocritatea energiei lui îl împiedică totuși pe personajul său imaginar să se angajeze în acțiuni compromițătoare, iar această falsă concepție despre sine însuși n-are altă consecință decît faptul că face din el un fruct sec, lipsit atît de inteligență cît și de sensibilitate.

⁂

În locul personajelor grotești din *Educația sentimentală* iată, cu doamna Bovary, o ființă dotată cu o energie mai puternică. De aceea, falsa părere pe care și-o face despre ea însăși se va traduce prin alte consecințe. Doamna Bovary scapă de ridicol prin frenezie : cu ea, eroarea asupra persoanei devine un element de dramă. În slujba ființei imaginare pe care și-a substituit-o ei înseși, folosește toată înflăcărarea care o stăpînește. Pentru a se convinge că este ceea ce vrea să fie nu se mulțumește numai cu gesturile decorative pe care le-am descris, ci îndrăznește să realizeze acte veritabile. Or, ea acționează asupra realului cu mijloace care nu sînt valabile decît în ceea ce privește ficțiunea.

Părerea sentimentală pe care și-a format-o despre sine însăși cere într-adevăr o sensibilitate diferită de cea care-i este proprie și în același timp cere circumstanțe diferite de cele de care ea depinde. Soție a unui modest medic de țară, ea se imaginează drept o mare doamnă. Cu un temperament senzual, destinată fără îndoială unor nenumărate intrigi amoroase în care și-ar fi satisfăcut cel puțin cerințele naturii sale, ea concepe dragostea sub formele unor pasiuni exorbitante și unice, într-un decor fastuos și cu peripeții de roman. Îi trebuie deci, după ce și-a falsificat propria sensibilitate, să falsifice și ființa intimă a celui căruia i-a destinat rolul principal în visul ei sentimental. Or, dacă ajunge să se păcălească pe sine, puterea ei de deformare nu atinge lumea exterioară și nu poate face astfel încît lucrurile să devină în realitate altfel decît sînt. Așa se întîmplă că Rodolphe Boulanger, seducător preocupat numai de scopul lui, acceptă să joace rolul

sentimental pe care i-l dă iubita atîta vreme cît acesta nu-l constrînge la altceva decît la jurăminte și vorbe. Dar Emma Bovary înțelege ca dragostea absolută — așa cum își închipuie c-o încearcă, așa cum își închipuie c-o inspiră — să ducă la ultimele ei consecințe ; ea vrea să fugă cu amantul a cărui pasiune vulgară nu admite asemenea urmări. În fața acestei somații a ficțiunii, Rodolphe își reia adevăratul personaj. El încetează să răspundă la ficțiune prin ficțiune, iar visul Emmei se sparge la contactul cu această realitate pe care, imprudentă, a trezit-o.

La fel, pentru a face față nevoilor de bani la care au dus-o dorințele personajului său artificial, imită semnătura soțului ei pe actele subscrise. Pusă în conflict cu această nouă realitate, puterea de a se imagina alta decît este trădează iarăși neputința ei de-a modifica lumea exterioară ; nici o imagine adversă nu poate face ca efectele subscripției să nu fie prezentate la termen, neplătite fiind. Obligată la mărturisire, Emma preferă sinuciderea : ea plătește cu viața greșeala de a se fi conceput alta decît era, încercarea idealistă de a fi încercat să supună realul la imaginar.

***

Dacă bovarismul, după gradul de energie al personajului avut în vedere, se traduce uneori prin efecte comice și alteori prin consecințe tragice, am putut vedea deja, după cum o dovedesc analizele precedente, că el se exercită asupra unor părți diferite ale persoanei umane. Omul poate într-adevăr, rînd pe rînd, să se păcălească asupra naturii și gradului sensibilității, inteligenței sau voinței sale. E ușor de observat în opera lui Flaubert un bovarism sentimental, căruia prototipurile, cu diferențe de intensitate, îi sînt doamna Bovary și Frédéric Moreau, un bovarism intelectual, al cărui caz ni-l prezintă același Frédéric Moreau sub aspectul lui cel mai general, un bovarism al voinței care se descoperă analizei la Deslaurier. Bovarismul intelectual admite el însuși niște distincții ; în timp ce se aplică, cu Frédéric Moreau, la aproape toate facultățile spiritului, el devine, mai ales cu Homais, un bovarism științific, iar cu Pellerin un bovarism artistic.

III

Că vin din dramă sau din comedie, că arată o tară a sensibilității, a inteligenței sau a energiei, toate aceste personaje ale lui Flaubert au un punct în comun. La toate descoperim un principiu de sugestie care le determină, ca pe hipnotizați, să se conceapă diferite de ele însele.

∴

În cazurile cele mai frapante, la doamna Bovary, la Frédéric Moreau, acest principiu de sugestie este un entuziasm, iar acest entuziasm are ca origine o cunoaștere anticipată a realităților. Această cauză particulară a fost semnalată și descrisă de dl. Bourget în frumosul său studiu despre Flaubert. El l-a numit răul Gîndirii, al «Gîndirii care precedă experienței în loc să i se supună» [1], «răul de-a fi cunoscut imaginea realității înaintea realității, imaginea senzațiilor și a sentimentelor înaintea senzațiilor și a sentimentelor...» [2]. În fața acestei imagini anticipate, spune el referitor la personajele lui Flaubert, «întîi circumstanțele, apoi ei înșiși dau faliment» [3].

∴

Totuși nu entuziasmul este singurul principiu de sugestie care comandă personajelor lui Flaubert o personalitate de împrumut.

Mediul social, profesiunea și casta sînt, pentru multe dintre ele, rațiuni suficiente ca să-și atribuie sentimente, opinii, motive de supărare și bucurie, de plăceri și bucurii. Ceea ce caracterizează la drept vorbind aceste personaje este o lipsă esențială de caracter fix și originalitate proprie, așa încît, dacă putem afirma că sub influența mediului social ele se concep altele decît sînt, asta înseamnă că, nefiind *nimic* prin ele însele, devin *ceva*, un lucru sau altul, prin faptul sugestiei căreia i se supun. Astfel,

---

[1] *Essais de psychologie contemporaine*, Ed. Lemerre, p. 140.
[2] *Idem*, p. 149.
[3] *Idem*, p. 148.

în *Bouvard și Pécuchet* sau în *Educația sentimentală*, la notarul Marescot, primarul Foureau, abatele Jeuffroy, preotul Bournisien, vicontele de Cisy, contele de Faverges, tot ce le constituie o umanitate distinctă ține de situația lor socială. Ei au exact sentimentele și opiniile pe care le cer profesiunea, averea și lumea lor și se pare că și unii și alții ar fi împiedicați să gîndească, să acționeze și să fie oameni dacă n-ar fi fost întîi notar, funcționar, poet sau gentilom. O aceeași ignoranță, inconsistență, o aceeași absență de reacție individuală pare a-i destina să asculte de sugestia mediului exterior în lipsa unei autosugestii venite din interior.

⁂

În aceste fantoșe rămîne totuși un mobil real : este instinctul de conservare. Îndată ce intră în joc, el este un principiu de sugestie a cărui atotputernicie le determină la metamorfoze noi, pînă la a-și renega, inocent, personalitatea obișnuită. Printre personajele lui Flaubert, revoluția din 1848 determină unele din aceste bruște evoluții. La Chavignolles, contele de Faverges uită că e regalist, ca să nu-și mai amintească decît de ura sa împotriva familiei d'Orleans și face cauză comună cu poporul, preotul Jeuffroy binecuvîntează arborele libertății ; el glorifică în numele Evangheliei principiile Revoluției iar la Paris, domnul Dambreuse, bogatul bancher orleanist, descoperă că a fost întotdeauna republican.

IV

Astfel, în opera scriitorului, distingem în același timp diferite puncte de vedere, prin care oamenii se concep alții decît sînt, și mobiluri diferite, care sînt pentru ei principiul acestei sugestii. Or, rolul de romancier îl obligă pe Flaubert să expună în detaliu circumstanțele și motivele care învăluie fenomenul, care-i compun exterioritatea și determinismul.

Este acesta un obiectiv în care n-a greșit cu principala lui eroină : educația țărancei de la mănăstirea Ursulinelor, într-un mediu aristocratic și mistic, influența romantică, acționînd

asupra ei prin lecturi publice sau secrete, acestea sînt cauzele, asupra cărora insistă, ale gustului pentru lux și în același timp ale avidității sentimentale care se dezvoltă în sufletul tinerei fete. Sub acest aspect, s-a putut vedea în doamna Bovary procesul educației romanești.

Și totuși ființa umană nu e doar o ceară moale căreia împrejurările și influențele exterioare îi imprimă o formă necesară. Găsim aici un principiu de reacție care constituie personalitatea fiecărui individ și care face ca aceleași circumstanțe exterioare să ducă, pentru unii și alții, la consecințe care nu sînt deloc identice. Nu era obligatoriu ca educația la mănăstire și romantismul să acționeze asupra Emmei Bovary în maniera în care am văzut. Altele, în locul ei, s-ar fi sustras acelorași influențe sau ar fi reacționat împotriva lor într-o cu totul altă manieră. Dacă Emma Bovary, ca și romancierul care o pune în scenă, se arată, într-o oarecare măsură, determinată de împrejurări, asta nu înseamnă că nu există în prim-planul psihologiei sale o predispoziție personală căreia se cuvine să-i acordăm primul loc. Or, această predispoziție constă într-o exagerare patologică și singulară a puterii de a se concepe alta decît este în realitate, și tocmai această putere și această exagerare ne arată toate trăsăturile prin care Flaubert ne-o face cunoscută.

De aceea, mai mult decît să credem că doamna Bovary este produsul împrejurărilor, trebuie să ne gîndim că necesitatea internă care o stăpînește își alege, dintre împrejurările care o înconjoară, pe acelea care-i sînt potrivite spre a-i satisface această tendință. Nevoia de a se crede alta decît este nu constituie adevărata ei personalitate, dar atinge la ea o violență incomparabilă și se exprimă prin refuzul de a accepta vreodată vreo realitate și să se mulțumească cu ea. Nu acționează asupra ei nimic care să nu fi fost întîi imagine, să nu fi fost în prealabil deformat și transpus printr-un act al imaginației proprii. Nici o realitate nu-i este asimilabilă fără această pregătire. Luînd cuvîntul în sens strict filozofic, doamna Bovary este o idealistă. Ea nu percepe realitatea comună care-și ține probabil consistența și forța din faptul că e opera colectivă a tuturor oamenilor. Ea însăși trebuie să-și creeze, pentru consumul individual, toate obiectele cu care intră în contact. Or, printre aceste obiecte pe care este obligată să le transforme pentru a le percepe se

află propriul eu, propria persoană. Nu ține cont de nici unul din instinctele ei adevărate, ci își atribuie unele imaginare și, ca să-și satisfacă aceste false instincte, ca să-și mulțumească acest eu deghizat, folosește toată energia cu care este dăruită. Dacă totuși, după ce și-a idealizat ființa adevărată, făcînd din ea un semn, ar fi știut să n-o pună în conflict decît cu alte semne imaginate de ea, dacă s-ar fi stăpînit să o compromită cu realitatea comună, doamna Bovary ar fi putut fi vreo mare mistică, precum Sfînta Tereza sau, de-ar fi avut darul execuției, ar fi devenit o artistă. Continuu, cu un elan exagerat, înfruntă cu visul ei această realitate diferită și îl izbește de formele rigide căroa le împrumutase alte contururi, asemenea vreunui călător tragic care, avînd o hartă falsă, ar întîlni, în noapte, numai prăpăstii acolo unde s-ar fi așteptat să găsească o cale netedă și rezistentă.

De altfel, această tentativă de a reforma realitatea colectivă după cerințele visului individual comportă un principiu de insucces mai important decît chiar disproporția care izbucnește între cele două forțe antagoniste ce se confruntă aici. Ura față de real este la drept vorbind atît de puternică la doamna Bovary, încît ar putea-o constrînge să-și repudieze propriul vis, dacă s-ar întîmpla, prin imposibil, să ia el însuși forma unei realități. Această ură, consecință a unei idealism exagerat, cere într-adevăr ca ea să nege și să metamorfozeze tot ce-a ajuns să se constituie, tot ce-a ieșit din virtual, tot ce devine.

Ea e sora acelei copile căreia Baudelaire îi dedică poemul lui din *Binefacerile lunii* și căreia astrul îi prezice: «Vei iubi... locul unde nu vei ajunge niciodată, iubitul pe care nu-l vei cunoaște». Vedem în ea un principiu de lăcomie, un principiu de ruptură cu orice echilibru, armonie, pace sau liniște, un principiu de evaziune în care se va distinge mai tîrziu unul din resorturile esențiale ale naturii umane, sursa mișcării și a schimbării.

Astfel, ura față de real se contopește, la doamna Bovary, în însuși centrul personalității sale, cu puterea de a se crede alta decît este, iar cele două tendințe sînt atît de intim legate că n-am ști care din ele o creează pe cealaltă. Într-adevăr, se pare că, uneori, falsa părere pe care și-o face despre ea însăși și despre lucruri este suficientă ca să-i provoace aversiunea față

de orice realitate. Exilîndu-şi din suflet toate sentimentele pe care e capabilă să le încerce, atribuindu-şi altele, care sînt fictive şi pe care, în consecinţă, realităţile n-ar putea să le trezească în ea, e evident că urăşte realităţile respective pentru această neputinţă a ei de a se emoţiona la contactul cu ele, de care ea singură este responsabilă şi pe care le consideră vinovate ; aşa se face că e insensibilă la dragostea soţului ei, pentru că el nu corespunde imaginii anticipate pe care ea şi-a făcut-o despre pasiune. Dar în alte ocazii, dimpotrivă, se pare că ura faţă de realităţi este, în locul unei consecinţe, cauza care o determină să se conceapă alta decît este. Iată că, într-adevăr, a reuşit să facă o pasiune pentru Léon, slujbaş notarial în Yonville-l'Abbaye. Graţie unor lecturi identice, Léon şi-a alcătuit din dragoste, artă şi natură o părere asemănătoare cu a ei : va putea fi deci iubită de el în decorul sentimental precis pe care şi l-a desenat în vis. Ca şi ea şi ca urmare a unei aceleiaşi sofisticări, Léon se concepe altul decît este, iar aceste două ficţiuni care coincid vor face acelaşi lucru pe care l-ar îndeplini două sentimente naturale : o realitate amoroasă se va putea naşte din această întîlnire. Imediat, şi împinsă de fatalitatea care o domină, Emma Bovary se concepe diferită de cea pe care o vedem, imaginează un nou personaj la exigenţele căruia va sacrifica dorinţa imediată şi instinctivă care ameninţă să se realizeze. I se pare că eroismul pe care îl comportă sacrificiul pasiunii faţă de o datorie ascunde o frumuseţe morală cu care vrea să-şi împodobească sufletul. În ţinută, în atitudini, ea joacă această comedie a sacrificiului : răceala ei bruscă descurajează timiditatea funcţionarului şi realitatea sentimentală care era pe cale să se formeze se vede distrusă de ficţiune. Este triumful irealului.

Astfel, ce e tipic la doamna Bovary este tocmai această putere de a se concepe alta, putere idealizată la ea pînă la a-i constitui adevărata personalitate şi amestecată cu ura faţă de orice realitate pînă într-atît încît aceste două elemente, cauză şi efect unul altuia, înscriu un cerc spre care conduc toate actele. Din acest punct de vedere, interesul profund al cărţii nu-l constituie diferitele împrejurări care par să o determine pe doamna Bovary să se conceapă alta. Ceea ce este esenţial aici e chiar tendinţa care o guvernează, tendinţă stăpînitoare căreia împrejurările particulare ale romanului nu-i sînt decît pretexte pentru a se

exercita și care, în lipsa acestor împrejurări, ar fi știut să găsească altele, această tendință imperioasă în virtutea căreia orice condiție de existență, oricare ar fi fost ea și prin simplul fapt c-ar fi fost reală, ar fi trezit în Emma Bovary o concepție contradictorie.

Reiese de aici că, într-adevăr, drama lui Flaubert, în ceea ce are ea esențial din punct de vedere psihologic, nu se va schimba dacă i se intervertesc circumstanțele și datul inițial. Presupunînd că doamna Bovary, dusă în realitate în mediul pe care vedem că-l visează, că, în loc să fie fata lui moș Rouault, fermier în Aubrays, ar proveni din părinți milionari și aristocrați, că, în loc să fie nevasta unui slujbaș al sănătății, medic într-un sătuc normand, ar fi soția unui mare senior și-ar trăi într-o atmosferă de petreceri, de lux și galanterie, ar fi mereu aceeași, dezgustată de realitățile apropiate, disprețuind plăcerile artificiale din care face parte și vanitatea, pasiunile libertine la care inima nu ia parte, hărțuită de plăcerile forțate și de obligația unui perpetuu fast, visînd la viața ascunsă în fundul unei provincii și la bucurile simple ale unei intimități fericite. Și nu e un bovarism din această categorie cel care, la instigarea unor Deshoulières sau a unor Rousseau, a dat naștere Trianonului ?

De altfel, și asta apare în romanul lui Flaubert, acest dar de a metamorfoza în ochii ei toate lucrurile și pe sine însăși se confundă pînă într-atît cu adevărata entitate a Emmei Bovary încît, îndată ce e lipsită de toate acestea, moare. Distrusă de plecarea lui Rodolphe, ea își încropește o pasiune nouă pentru Léon. Dar nu se mai înșală nici asupra sentimentului pe care-l încearcă, nici asupra celui pe care-l inspiră ; o putere critică s-a trezit în ea ; măsoară partea de comedie care intră în această dragoste. Ea știe că-i este unica instigatoare, își judecă amantul și cunoaște «micimea pasiunilor pe care arta le exagerează». Or, această manieră comună, pe care o putem numi rezonabilă, de a judeca mediocritatea universului, nu e deloc un semn că e vindecată, e semn că ceea ce era în ea principiu al vieții o abandonează. A pierdut puterea să-și interpună visul între privire și realități și să acopere realul. Sufletul ei nu suportă contactul imediat la care iat-o condamnată. Neputincioasă de-acum înainte să se conceapă alta decît este, incapabilă

să conceapă lucrurile și ființele altfel decît sînt și să le deformeze prin propria dorință, ea neagă prin sinucidere această realitate nesatisfăcătoare, a cărei argilă întărită nu se mai lasă plămădită și modelată.

Prin orbirea înverșunată cu care-și săvîrșește neincetata evoluție, prin sfîrșitul voluntar și tragic care-i marchează puterea și frenezia, a părut că doamna Bovary simboliza, mai mult decît oricare alt personaj al lui Flaubert, acea capacitate originală a sufletului omenesc pe care scriitorul a pus-o în scenă, cu relief patologic, pe parcursul întregii sale opere. Cu ea, a părut că fenomenul se ivea sub aspectul lui universal și că, sub jocul motivelor și al împrejurărilor care pare să-l determine, el revela o activitate proprie. Prin acest exemplu, faptul *de a se concepe altul,* considerat ca o putere sau ca o slăbiciune, se dovedește un element necesar sau fatal activității umane în fondul ei esențial.

V

Flaubert de-altfel nu s-a mulțumit să pună în scenă, în conștiințe individuale, cum l-am văzut făcînd cu doamna Bovary, cu Frédéric Moreau, cu Homais, cu toate personajele secundare din *Educația sentimentală* și din *Bouvard și Pécuchet,* acest dar de metamorfozare care le permite oamenilor să se păcălească pe ei înșiși și uneori pare să-i oblige la asta. Cînd a creat, cu *Încercările Sfîntului Antonie,* cu *Bouvard și Pécuchet,* opere de o semnificație mai generală, o aceeași necesitate a viziunii sale artistice a fost cauza care a însuflețit acest cîmp nou și vast al jocului aceleiași puteri. Dar, în timp ce facultatea de a se crede altul, exagerată la unii indivizi, făcea din acestea personaje de dramă sau de comedie și ne arăta ființe pe care le puteam crede excepționale, ea apare acum ca însuși mecanismul în virtutea căruia Umanitatea se mișcă, principiu funest și indestructibil care-o întemeiază și-i constituie esența.

Acest bovarism metafizic dă acestei părți a operei lui Flaubert o aparență pesimistă. Vom arăta imediat că ea lasă loc unei alte interpretări ; dar vom respecta, atîta vreme cît ne vom mulțumi să analizăm bovarismul în opera lui Flaubert, această primă impresie care se degajă de aici. Ea este într-adevăr conse-

cința reliefului exagerat pe care-l implică în mod necesar o viziune de artist și chiar această exagerare va fi de natură să ne facă să înțelegem și să vedem mai bine apoi principiul din care apare apoi realitatea fenomenală, cu formele pe care i le cunoaștem.

Guy de Maupassant traducea această impresie pesimistă cînd vedea demonstrate în *Bouvard și Pécuchet* «neputința efortului, vanitatea afirmării și eterna mizerie a întregului». Și pare într-adevăr că, introducînd în filozofie viziunea lui de artist, Flaubert a constatat în om un bovarism de neiertat, care face din greșeală și minciună o lege a naturii o boală a imaginației și gîndirii, care-l obligă să disprețuiască orice realitate și să cedeze fascinației irealului, care-l constrînge să vadă, dincolo de limita inteligenței și simțurilor sale, un dincolo al cărui orizont se îndepărtează cu fiecare efort făcut spre a-l atinge. Ce influență ciudată ne smulge astfel pe noi nouă înșine, creînd, alături de nevoile noastre reale, și nevoi imaginare pe care le avantajăm ? Ce principiu isteric se ridică din adîncul naturii noastre ca o modalitate pe dos a senzației noastre exasperate ? Este aceeași forță mincinoasă și fatală care-i rătăcea pe indivizi și-acum își manifestă puterea asupra întregii specii, obligînd umanitatea să se conceapă alta decît este, făcută pentru alte destine, pentru altă cunoaștere. Ea e cea care a dat naștere la toate științele și Flaubert a adunat acest bovarism esențial sub cele două forme ale sale — pentru a-i exprima ironia, pentru a-i arăta dezvoltarea fatală — printr-un dublu efort, în acel poem halucinat, *Încercările Sfîntului Antonie* și în acea comedie caricaturală, *Bouvard și Pécuchet*.

∴

În prima din aceste opere și în prim-planul ei, Antonie ne oferă spectacolul unui bovarism care vine din pură fiziologie : un fapt de halucinație, cu succesiunea crizelor sale, formează însăși structura cărții. Dar se vede bine că, în spatele acestui episod de patologie individuală, eremitul, prin natura aparițiilor care-l chinuie, simbolizează un alt fenomen, de o altă grandoare. În delirul lui vedem rezumat tot efortul Umanității de a cunoaște dincolo de limitele posibile ale cunoașterii umane. Cu Antonie,

nu cutare sau cutare individ, ci omul abstract se concepe altul decît este în ce privește calitatea și nivelul inteligenței sale; această falsă concepție despre sine însuși, în care se fixează și în care are credință, îl obligă să denatureze Universul. Doar cu prețul acesta își va putea da dovada puterii de cunoaștere fără limite. El își imaginează deci Ființa după placul prezumțiilor lui, și iată înflorirea fantastică a religiilor și metafizicilor. Evocate prin ruga înflăcărată a eremitului, cu forme complexe pe care știința lui le precizează, iată-i apărînd în fața ochilor, în singurătatea deșertului, ca visuri succesive și incoerente ale creierului omenesc, toate teogoniile și toate religiile, glorificînd sau disprețuind trupul rînd pe rînd, distrugîndu-se unele pe altele prin afirmații ireconciliabile. Acesta este, sub primul lui aspect, bovarismul cunoașterii.



Și iată-i, cu *Bouvard și Pécuchet,* a doua față. Aici, ca și în *Încercările...,* Flaubert a realizat o dublă aplicare a tipului de viziune prin care el percepe realitățile de orice ordin. Dominat de temperamentul lui de artist, obligat, pentru a manipula idei abstracte, să le întrupeze în personaje vii, el a trebuit să le compună acestora o individualitate concretă, ca ele să poată, prin intermediul gesturilor imediate, să evoce interpretări mai înalte.

Bouvard și Pécuchet, neluîndu-i în considerație decît din punct de vedere al semnificației lor de prim-plan, oferă o oarecare asemănare cu alte personaje ale lui Flaubert, Homais sau Arnoux. Sub acest aspect, ei personifică omul modern : acestuia, vulgaritatea învățămîntului, fenomen specific vremii noastre, îi oferă perspective nelimitate asupra infinității ideilor filozofice, morale, literare și științifice, elaborate prin efortul civilizațiilor anterioare. Dar puterea creatoare și capacitatea inteligenței lui nu s-au dezvoltat în aceleași proporții în care a crescut volumul noțiunilor acumulate de strămoși și primite moștenire, și iată un echilibru rupt. Posedînd rezultatele săvîrșite pe parcursul unei îndelungi generații de geniul celor mai buni reprezentanți ai săi, unii din cei mai mediocri dintre ultimii veniți se păcălesc asupra propriei lor valori ; ei se împăunează, ca de-un merit

individual, cu toate cuceririle intelectuale datorate elitei speciei, de care beneficiază în virtutea unui privilegiu comun întregii Umanităţi.

Astfel, Homais oferă, pe o scenă cu mult mai mare, un spectacol, analog aceluia pe care Molière l-a inventat cu burghezul lui gentilom. Aşa cum domnul Jourdain gîndeşte să-i egaleze pe oamenii de curte adoptînd costumul, manierele şi limbajul lor, luînd lecţii de dans şi de ţinută, Homais se convinge pe el însuşi că participă la demnitatea cunoaşterii umane imitînd limbajul oamenilor de ştiinţă, reproducîndu-le, într-o manieră grosolană, atitudinile, mimîndu-le grijile. Un comic superior se degajă din contrastul evident dintre sărăcia individuală a marionetei şi grandoarea complexă a idealului pe care l-a întrezărit şi ar vrea să-l atingă.

Iniţiat prin chiar această putere vulgarizatoare de instrucţie la tipuri de activitate foarte diferite, Arnoux crede fără tăgadă că a primit, odată cu cunoaşterea ţelurilor, şi capacitatea să le atingă pe toate : de aici apare uşurinţa cu care întreprinde orice, în ciuda incapacităţii care-l condamnă să eşueze întotdeauna.

O asemenea îngîmfare îi determină pe Bouvard şi Pécuchet să se întrupeze pe rînd în toate rolurile create de activitatea oamenilor. Dar puterea de a se păcăli apare la ei eliberată de orice alt amestec şi redusă la impulsurile ei elementare. Pe lîngă lipsa personalităţii şi extrema lejeritate care-l face pe Arnoux sensibil la toate influenţele, el se arată determinat şi de scopuri profitabile să se conceapă altul decît este. Absenţa spiritului critic şi entuziasmul ştiinţific nu sînt singurele motive care dau naştere, pentru Homais, la aceeaşi evoluţie : găsim la el, de asemenea, o vanitate excesivă şi acest motiv suplimentar, incitîndu-l în acelaşi timp la înşelăciunea altora şi a lui însuşi, întunecă simplitatea metamorfozei. Această confuzie a motivelor nu mai există în actele lui Bouvard şi Pécuchet. Dacă se concep alţii decît sînt, asta se face fără intervenţia vreunui principiu de profit, de interes sau vanitate, iar evoluţia bovarică se rezolvă la aceştia în elementele ei cele mai simple.

Este evidentă disproporţia între energia mentală săracă cu care sînt dăruiţi şi suma ideilor şi noţiunilor pe care le etalează în faţa privirii lor instrucţia împrăştiată tuturor, difuzarea, prin presă şi manualele de popularizare, a cunoştinţelor de tot felul.

Prin această disproporție ei fac vizibil, cu o exagerare rezultînd din mediocritatea lor, acest fapt esențial : distanța nemaipomenită care există, dintre toate speciile animale numai la specia umană, între contribuția individuală a celui mai bun dintre reprezentanții săi și bogăția care-i este transmisă prin ființa colectivă a Umanității. Ei ne arată un mod general această disproporție, agravată și mai mult în epoca noastră sub influența dezvoltării bruște a instrucției, a mașinismului formulelor și, împrumutînd de la Carlyle o remarcă, a *mijloacelor* nenumărate puse la dispoziția individului ca să obțină rezultate pe care nu și-a mai dat osteneala să le inventeze și care pot fi eficace în mîinile lui fără a mai avea nevoie să le înțeleagă mecanismul intim.

În epoca noastră, o asemenea flagrantă disproporție a vulgarizat și a înmulțit într-o infinitate de exemplare tipul parvenitului, a *Burghezului științific* căruia am văzut că Flaubert îi făcuse cu Homais o primă schiță și căruia Bouvard și Pécuchet îi sînt o reprezentare mai tipică și de asemenea mai binevoitoare, căci nu le este atribuit nici un sentiment rău sau josnic și, oricît de extraordinar de comici apar, bonomia lor impune totuși simpatie. Revelația imensei bogății spirituale care le este predată nu trezește în ei decît un sentiment de admirație pentru știință, artă, filozofie, pentru gîndire în formele ei cele mai înalte. Lipsiți de orice gust particular suficient de puternic ca să încline într-un singur sens energia atenției lor, ca să-i absoarbă și să-i satisfacă la nesfîrșit printr-o plăcere mereu renăscînd, ei cedează fascinației ideii care ridică piedici în jurul lor și-i solicită cu egală insistență. Îi apucă amețeala să depășească aceste greutăți și le schimbă centrul de greutate. Nu mai știu să aprecieze distanțele, orice critică este abolită în ei. Întrezărind rezultatele științei, cred că-i posedă secretele ; plimbîndu-se prin partea din domeniul cunoașterii care a fost amenajată pentru inteligența comună, se cred capabili să se aventureze în hățișurile ei și să descopere drumuri noi ; folosind și posedînd o monedă cu care pot cumpăra lucrurile, își închipuie că această monedă le poartă efigia și că au ei înșiși dreptul să emită piese noi de aur.

În spatele acestei prime alegorii, pe care Flaubert, prin intermediul celor doi naivi, a pus-o în scenă cu o forță comică incomparabilă, se găsește, după cum s-a spus, un alt simbol, mai elevat și de un pesimism în aparență definitiv. Inteligența

umană, capacitatea de-a înțelege ea însăși devine tema reprezentării și apare atinsă de același rău de care am văzut lovite cîteva spirite.

Esențial ea se disprețuiește, își inventează o falsă părere asupra puterii sale, vizînd scopuri pe care nu le poate atinge, realizîndu-se mereu conform unor forme pe care nu le prevăzuse. În timp ce, în *Încercările...*, delirul sfîntului evocă cohorta religiilor și metafizicilor, respingîndu-se unele pe altele numai prin simplul fapt al confruntării lor, entuziasmul intelectual al lui Bouvard și Pécuchet, care-i incită să învețe tot, să se lanseze neîncetat în toate direcțiile spiritului, e gata de o trecere în revistă a tuturor filozofiilor și științelor. Or, această analiză tinde să arate că observarea fenomenelor de orice ordin a dat naștere la interpretări diferite, succesive și contradictorii ; face să se vadă că, în pofida preferinței autorilor, problemele cele mai bine studiate primesc încă soluții diferite.

Astfel, prin două procedee diferite, spiritul uman s-a chinuit să devină stăpîn al certitudinii. La începuturile sale, și-a realizat dorința în credința religioasă ; pentru că avea atunci puterea să-și obiectiveze dorința, să creeze realitatea dorinței sale chiar prin forța și intensitatea acesteia. Ajuns la maturitate, pierde această putere și tinde către certitudine printr-o altă cale : recurge la observarea fenomenelor și se încrede în lanțul cauzal spre obținerea ultimului cuvînt al lucrurilor. Cauzele se înlănțuie la nesfîrșit, el își pierde răbdarea, pune nume fenomenelor, pune nume diferite științelor care studiază aceste fenomene, face clasificări și dă soluții de continuitate în urzeala indefinită a realului. Prin aceste mijloace, prin artificiul convențiilor și al definițiilor sale, în timp ce-și dă iluzia cîtorva certitudini parțiale, spiritul își întreține speranța că posedă certitudini și mai mari.

Tocmai acest al doilea stadiu al certitudinii umane îl pune în cauză Flaubert cu Bouvard și Pécuchet. Întreprinderea ni se pare aici și mai temerară, pentru că ea va zdruncina o credință a cărei influență asupra spiritului este încă actuală. «O credință, a spus Fustel de Coulanges, e opera spiritului nostru, dar noi nu sîntem liberi să o modificăm după placul nostru. E creația noastră, dar noi n-o știm. E umană, dar noi o credem Dum-

nezeu. E efectul puterii noastre și e mai puternică decît noi.» [4]. Or, această credință științifică, pe care am creat-o noi ca și pe cea precedentă, se găsește în perioada de tinerețe și prosperitate cînd o credință este mai puternică decît cel care o creează. Nu e exagerat să spunem că o religie științifică îi stăpînește pe oameni în zilele noastre cu o rigoare cu care religia divină îi conducea altădată. Numai cîteva spirite superioare se sustrag acestei dominații : pentru vulg, credința științifică este absolută și îl vedem argumentînd cu fanatism în orice ocazie cînd știința conduce la aplicații practice. Astfel, chirurgia și medicina își au fanaticii lor, care nu țin numai de Molière, ci și-ar putea avea adesea locul într-un martirologiu de gen nou.

Pentru ca știința să genereze concluziile sigure pe care i le atribuie opinia populară, ar fi fost necesar ca determinismul cauzal în care și-a pus încrederea spiritul uman să-și fi avut punctul de sprijin într-o cauză primară, pe care însăși natura spiritului refuză să o conceapă și pe care, de fapt, inteligența științifică n-o atinge niciodată. Toate științele particulare își au originea într-un *parti pris* al spiritului uman, care hotărăște să așeze o frontieră într-un loc oarecare al realității, pentru ușurința speculațiilor sale : nu li se vede un început în natura lucrurilor, unde li se înfig și li se pierd rădăcinile. De aici relativitatea tuturor concluziilor științifice imediat ce ele ating o serie de fenomene ceva mai complexe. Prin urmare, degeaba Flaubert făcea să apară contradicțiile sistemelor în științe ca istoria sau biologia, medicina, filozofia, estetica, pedagogia. Departe de a ne permite să o acuzăm de paradox, trebuie să ne gîndim că această teză asupra incertitudinii cunoașterii umane și-ar fi asumat un caracter de o cu totul altă rigoare, ar fi zguduit din temelii științe mai puțin pozitive în aparență și asupra cărora nu s-ar fi exercitat analiza scriitorului, decît doar dacă vreun savant dăruit pe deasupra și cu inteligență filozofică, precum un Claude Bernard, s-ar fi angajat s-o susțină. Credința populară în absolutul științei se sprijină deci pe o credință latentă în existența unei cauze prime din care ordinul fenomenal ar putea fi dedus în întregul său. Ea se exprimă printr-un bovarism *al unei cauze prime*. Inteligența este înșelată aici de

[4] *La cité antique*, p. 149.

procedeele ei : ea ia drept o cale trasată către un scop fix acest sens al cauzalității care nu e decît mijlocul construcțiilor sale.

Ce trebuie să constatăm, pînă la urmă, e că odată cu filozofia și știința, odată cu universalitatea modalităților cunoașterii, omul se crede capabil să ajungă în zone care-i rămîn inaccesibile, să posede o știință pe care nu o cucerește niciodată ; el se crede zămislit pentru idealuri care nu sînt ale sale, există o prăpastie între soarta lui și destinul pe care și-l propune ; în esență, chiar în activitatea lui cea mai înaltă, el se concepe altul decît este.

CAPITOLUL AL II-LEA

BOVARISMUL CA FAPT DE CONȘTIINȚĂ MIJLOCUL SĂU: NOȚIUNEA

I. Formula bovarică, implicată ca intuiție în viziunea lui Flaubert: siguranța lui ca metodă de investigație științifică. ● II. Imaginea proiectată în conștiință de educație, principal mijloc al bovarismului. ● Noțiunea, formă abstractă și umană a imaginii. ● III. Pericolele noțiunii: modalitate posibilă de a transmite și propaga greșeala: zvonul. ● Noțiunea propune individului moduri de fi care depășesc puterea lui de realizare. ● Dificultatea de a distinge, dintre noțiuni, pe cele care trebuie să rămînă simple obiecte de cunoaștere de cele care pot fixa niște țeluri unei activități individuale.

I

Analiza operei lui Flaubert, căreia tocmai i-am înfățișat concluziile într-o manieră succintă, se rezumă la un aspect psihologic precizat în acești termeni: omul are capacitatea de a se concepe altul decît este.

Această formulă va fi pentru ancheta filozofică un instrument în care ne este permis să ne încredințăm cu toată nădejdea pentru că este *un dat* pozitiv. Se înțelege prin aceasta că este *dată* printr-o intuiție de artă. Este într-un fel imitarea viziunii proprii lui Flaubert. Astfel, ea nu e consecință, dedusă prin procedee didactice mai mult sau mai puțin arbitrare și într-o intenție premeditată, a unei lungi suite de raționamente abstracte. Este un punct de vedere. Prin asta implică o certitudine.

Este important să distingem între procedeele intelectuale ale psihologului, criticului și cele ale artistului. Viziunea artistului este o lumină care, proiectată asupra realităților, le face să răsară din umbră. Psihologul sau spiritul critic constată atunci doar existența acestor realități, acum inventate, le numește și le clasifică. Flaubert a fost, cu adevărat, un artist. Trebuie deci să ne abținem să credem că și-a scris cărțile cu scopul să demonstreze exactitatea unei legi psihologice și s-o formuleze. Nici o altă grijă n-a fost mai departe de spiritul lui și al său *parti pris* pentru artă pură, excluzînd ca subordonat orice preocupare morală sau științifică, este o garanție a indiferenței lui în această privință. Dar, chiar dacă nu s-a îndreptat conștient către un asemenea țel, a fost implicat în însăși forma viziunii sale, care, la drept vorbind, l-a creat. Toate realitățile pe care le-a făcut vizibile și distincte se arată tributare definiției date aici bovarismului. Ele ne sugerează toate, sentimentul unei contradicții fatale între destinația naturală a unei energii și scopul către care această energie își orientează, într-un mod conștient, efortul. Pentru că este implicată într-un fapt de viziune, această definiție aduce cu sine certitudinea existenței obiectului său.

Nu e ușor să decizi dacă lumea e un fenomen de pur idealism sau dacă ea comportă o realitate obiectivă, dacă percepțiile noastre au drept unică origine senzațiile ridicîndu-se din noi înșine și creînd fenomenele, sau dacă ele se formează cu ocazia unui obiect exterior : dar, oricare ar fi ipoteza, realitatea nu există pentru spirit decît prin faptul percepției. O culoare, un sunet, un miros nu există decît dacă sînt percepute. Orice realitate este la drept vorbind o creație de artă, fie că trebuie inventat organul care s-o perceapă, fie că trebuie s-o inventeze ea însăși printr-o metamorfoză a senzației. Nu există decît realități de acest fel, iar aceste realități nu-i permis să le contestăm. Raționamentele făcute cu ocazia lor pot fi juste sau eronate, dar realitățile însele nu sînt aici adevărate, nici false, ele există. Acesta e specificul formulei bovarismului : ea nu e concluzia unui raționament, e expresia unui mod de viziune și poate deveni de asemenea o metodă de viziune.



Înainte de a recurge la această metodă și a o folosi aplicînd-o la diferite ordine de fenomene, putem căuta condițiile mentale de care e legată facultatea bovarică ; cunoscînd mecanismul acestui lornion, va fi posibil să-l folosim cel mai bine. La drept vorbind, nu cauza și originea primă a acestui fenomen vom încerca să le descoperim. Ea este realitatea dată, care există prin ea însăși și nu spune de ce ; e realitatea fără cauză. Dar e posibil să distingem fenomenele cele mai generale care o însoțesc.

La prima vedere, facultatea de a se concepe altul apare legată de actul conștiinței : este vorba aici de conștiința psihologică, o oglindă în care vin să se reflecte imaginile realității. Or, se întîmplă că la om conștiința are proprietatea să reflecte, în același timp cu imaginea sentimentelor, gîndurilor, actelor individuale și sentimente, gînduri, acte străine. Și mai mult, la prima vedere se pare că apariția acestor imagini în conștiință are puterea de a excita energia individuală, exercită asupra ei o atracție, determinînd-o, într-o oarecare măsură, să se dezvolte după asemănarea lor.

Această aparență psihologică întemeiază principiul imitației, din care domnul Tarde, în frumoasa lui scriere [5], a făcut pe bună dreptate unul din cei doi poli ai evoluției umane. Iată imaginea proiectată și strălucind în conștiință, avînd puterea unei cauzalități : ea fascinează, este un principiu de hipnoză și sugestie. Vedem imediat cum individul riscă să se rătăcească, să se păcălească, să se conceapă altul decît este la instigarea acelora dintre imagini care au fost proiectate în conștiința lui prin activități străine.

Este important de remarcat că individul, născîndu-se, nu este o substanță inertă, pregătită să-și primească din exterior forma și realitatea. Prin ereditate, el are aptitudini și inaptitudini, o virtualitate care-l împinge la anumite acte, de preferință la alte acte. Această ereditate îl constituie integral, implicînd și elasticitatea care-i va permite să ia, cu mai multă sau mai puțină ușurință, un număr mai mic sau mai mare de forme

[5] *Les lois de l'imitation,* F. Alcan.

noi, implicînd o tendință către variație, căreia îi determină strict măsura. Născîndu-se, individul este în întregime un produs ereditar. Acest produs ereditar, din primele zile de după naștere, intră în concurs sau în conflict cu imaginile care, în conștiința lui, fac să strălucească întîi exemplul, apoi învățătura morală, instrucția, literatura, arta.

Într-un cuvînt, acest ansamblu de influențe care vin în contact cu factorul ereditar ca să formeze personalitatea individuală poate fi numit *educație*. *Educația sentimentală,* a spus Flaubert, desemnînd cu acest titlu un grup de fenomene în care viziunea lui de artist s-a exercitat într-un cîmp voit restrîns ; este, printr-o scurtare a formulei, *educația,* dacă vrem să fixăm locul prin care, în general, omul este cel mai în pericol să-și facă o falsă concepție despre el însuși, despre resursele și folosirea energiei sale.

II

Am văzut deja că instrumentul acestei influențe extraordinare exercitate prin educație asupra ființei ereditare este *imaginea* proiectată în conștiință și comportîndu-se aici ca un hipnotizator. Și mai mult, trebuie precizată natura acestei imagini. Conștiința omului, s-a spus, se deosebește de aceea a tuturor celorlalte specii animale printr-o putere mult mai mare de a reflecta imagini ale sentimentelor, gîndurilor, actelor străine. Asta ține de o primă putere, puterea de abstracție care i-a permis omului să cuprindă în semne exterioare, forme sonore sau grafice, în cuvinte, aproximările imaginilor care se formează în creierul său. Prin această abstracțiune, consacrată printr-o serie de acorduri și convenții, limbajul a devenit un mijloc de a transmite imaginile, de a le trezi în creiere care nu le-au primit încă, prin intermediul unor percepții imediate și directe.

Totuși, între o imagine, așa cum se formează ea într-un prim creier, cu ocazia unei percepții, și imaginea evocată prin intermediul cuvîntului într-un alt creier există un decalaj care măsoară diferența mai mare sau mai mică între două sensibilități. Ar trebui să ne imaginăm două sensibilități identice pentru ca același cuvînt să trezească aceeași imagine, și abia dacă două momente succesive ale sensibilității aceluiași om ar

ajunge să realizeze această identitate. Cuvîntul nu transmite deci decît imagini rezumate și incomplete, imagini ale unei naturi particulare, cărora trebuie să le dăm un nume distinct: *noțiuni*.

Atîta vreme cît se adresează cunoașterii, noțiunea are o valoare cvasiuniversală dar, odată ce intenționează să reconstituie într-un creier străin imaginea precisă ce s-a format într-un altul, ea nu reușește decît dacă este secondată de întîlnirea unor sensibilități și aptitudini dacă nu identice, măcar apropiate și înrudite. Eu știu că sălbaticii recunosc după anumite semne drumul animalelor, iată o noțiune: dar, dacă vreun explorator ar prezenta în fața mea vreun fapt de acest gen, imaginea-noțiune pe care el mi-o va transmite cu ajutorul cuvintelor povestirii va fi departe de a trezi în mine o imagine la fel de precisă și de bogată ca aceea pe care ar trezi-o în inteligența unui sălbatic. Dacă, incitat de exemplul propus de această imagine-noțiune, aș încerca aventura să vînez fără ajutorul cîinelui meu, aș eșua umilitor într-o acțiune în care sălbaticul ar reuși. Știu că ajutat de culori, pînză și penele, Vélasquez a creat capodopere; iată o noțiune. Cuprins de admirație, mă străduiesc cu aceleași mijloace să obțin același efect și, deși aș mai putea, ca să favorizez această încercare, să dobîndesc, cu titlul de noțiune, cîteva din procedeele folosite de Vélasquez, rămîn incapabil să compun capodopere.

III

Puterea să formeze imagini-noțiune în număr foarte mare este marca distinctivă a omului. Dar, din acest privilegiu rezultă că facultatea sa de cunoaștere o depășește cu mult pe cea de realizare. El beneficiază de o dublă moștenire: una, care i-a fost transmisă prin ereditate, constă în aptitudinea de a-și forma, cu preferință față de altele, anumite reprezentări, să execute cu mai multă îndemînare anumite acte determinate, și această moștenire îi este comună cu a celorlalte animale: creșterea cîinilor de vînătoare, de pază, a cîinilor obișnuiți, sau a cailor de curse, de trap sau de galop se sprijină pe ereditatea aptitudinilor. A doua parte a bogăției lui îi este

dată în cantitate mai mare sau mai mică de educație, care trezește în el imagini-noțiune prin intermediul cuvîntului și-l pune în posesia rezultatelor obținute prin efortul celor mai buni reprezentanți ai speciei de-a lungul vremilor.

O asemenea bogăție comportă diferite pericole. Pe măsură ce crește tezaurul acumulat de generațiile succesive, a căror capacitate de educare pune stăpînire pe ultimii veniți, se accentuează și disproporția dintre puterea de invenție cu care e dăruit fiecare individ și bogăția multiplă care-i vine din educație. Creierul lui este de-acum populat cu o cantitate de imagini-noțiune cărora îi este imposibil să le verifice conținutul, care nu vor deveni niciodată pentru el imagini reale și pe care va trebui să le accepte printr-un act de credință. În asta constă avantajul noțiunii, că nu cere de la cel care-o primește aceeași cheltuială de energie ca de la cel care a inventat-o. Tot aici este și inconvenientul ei : falsă sau prost formulată, ea scapă de sub control, căci, făcînd inutilă experiența personală, tinde s-o suprime pe aceasta din urmă ; de aceea ea propagă minciuna și eroarea cu aceeași forță cu care propagă adevărurile. Dacă o imagine este reală, aduce cu sine ertitudine obiectului său, nu la fel se întîmplă și cu noțiunile. Acestea, prin elemente abstracte care intră în formarea lor, prin complexitatea conținutului lor în care se confundă — transformate printr-o pregătire dialectică — imagini reale în număr adesea considerabil, acestea deci sînt îndoielnice. Trebuie făcută distincție între ele și în același timp avantajul pe care-l procură cere să nu fie deosebite ci să fie acceptate fără discuție, căci numai cu prețul acesta ele își păstrează valoarea și utilitatea de scurtătură algebrică, de mijloc economic în obținerea lucrurilor. Prin noțiune, se introduce deci eroarea nu numai în cîteva inteligențe individuale, ci în știința umană. Rabelais a simbolizat acest inconvenient al noțiunii prin «Bătrînelul ghebos, contrafăcut și monstruos» care se numește Ouydire (Zvonilă) și pe care Pantagruel îl întîlnește în țara lui Atlaz «ținînd școală de vorbărit». Avea, spune el, «gura tăiată pînă la urechi, în gură șapte limbi și fiecare limbă era despicată în șapte : cu toate șapte rostea odată osebite chestii și limbi osebite : avea între cap și restul trupului tot atîtea urechi cîți ochi avu odinioară Argus : în rest era orb și olog». Pe lîngă el ascultau bărbați și femei, «deveneau eruditți

și savanți în puține ore și grăiau o mulțime de lucruri nemaipomenite, elegant și cu ținere de minte : pentru a suta parte din cunoașterea lor n-ar ajunge viață de om ; vorbeau de : piramide, Nil, Babilon, troglodiți, himantopozi, blemii, pigmei, canibali, munții hiperboreeni, egipani, de toți diavolii, și totul din auzite». Or, satira nu vizează aici doar cunoașterea populară căci în jurul lui Ouydire și luînd atent notițe, Rabelais n-a omis să-i aducă pe Herodot și Plinius, pe Marco Polo, Strabon, Albert cel Mare, o grămadă de autori ale căror cărți în vogă răspîndeau, printre școlarii vremii sale, noțiunile înregistrate pînă atunci de știința omenească. Noțiunea apare doar în ochii lui Rabelais, așa cum e dată aici, ca un mijloc pentru Umantate, la timpul potrivit, de a se concepe alta decît este.



Noțiunea este de asemenea pentru individ o cauză a unui bovarism mai imediat. În fiecare individ, așa cum am spus-o deja, educația intră în rivalitate sau în conflict cu factorul ereditar. Dăruit prin ereditatea sa cu aptitudini determinate, sufletul uman este capabil să-și atribuie prin noțiune moduri de a fi pe care nu le-ar fi asimilat dacă nu i-ar fi fost propuse pe această cale. Și mai mult, la puterea de a fi în realitate modificat prin noțiune, omul o adaugă pe aceea de a concepe, prin intermediul acestei noțiuni, moduri de a fi pe care nu le poate realiza, sentimente cărora nu le este potrivit, scopuri care îi sînt inaccesibile. Puterea lui de cunoaștere, s-a spus, depășește puterea lui de realizare. Din cauza acestui exces, el riscă să-și vadă energia deturnată, diminuată și cheltuită în van ; pentru că scopurile inaccesibile sînt proiectate în conștiința lui în același timp cu scopuri posibile și, în această oglindă, și unele și altele sînt propuse spre alegere energiei sale. Alegerea aceasta nu e liberă. Ea e determinată de două feluri de relații. Pe de-o parte, puterea intereselor și aptitudinilor ereditare este mai mult sau mai puțin considerabilă și îl face sensibil, în proporții variate, la influențele educației. Pe de altă parte, educația este mai mult sau mai puțin conformă cu aptitudinile lui sau se îndepărtează de ele mai mult sau mai puțin. Dacă

mediul social, reprezentat prin educație, face să apară în oglinda conștiinței, dintre toate imaginile noțiuni cărora le este deținător, pe acelea care sînt capabile să suscite activitatea în sensul în care-l înclină ereditatea, atunci individul se va realiza în condițiile care-i sînt cele mai favorabile. Între diferite țeluri propuse cu egală insistență, el le va alege în mod necesar pe acelea către care îl dirijează deja o pulsiune naturală. Dacă se întîmplă altfel, cadă noțiunile și imaginile străinesînt reprezentate în oglinda conștiinței sub învelișuri seducătoare, cu mai multă forță și strălucire decît imaginile și noțiunile apropiate aptitudinilor ereditare, atunci energia se va găsi divizată cu ea însăși. Solicitată în două sensuri contrarii, pe de-o parte de instinct, pe de cealaltă parte de exemplu, ea va ezita, va suferi, oricare ar fi de altfel originea conflictului, care depinde de forța mai mare sau mai mică a personalității ereditare, ca și de atacul mai grav sau mai puțin grav, suportat din cauza imaginilor străine închise în noțiune. Învinsă, va neglija pînă la dispreț țelurile hotărîte prin ereditare și datoriile corespunzătoare acesteia pentru a se pasiona de țeluri cărora le este cel mai puțin potrivită.

Se vede de altfel că această falsă concepție despre sine însuși comportă o infinitate de nuanțe și consecințe, inegale. Nu se întîmplă des ca ființa umană să aibă de la ereditate o orientare unică. Cel mai adesea dimpotrviă, în ea există un mare număr de predispoziții capabile să se dezvolte în toate direcțiile sensibilității și spiritului și, neîndoielnic, tocmai în virtutea acestei multiplicității ea poate să sufere toate influențele. Și totuși, aceste predispoziții există în grade diferite. Ele sînt constituite într-o ierarhie, iar existența acestei ierarhii a tendințelor este suficientă ca să creeze o stare de bovarism îndată ce, sub influența noțiunii impuse de mediu, termenii sînt intervertiți, îndată ce ființa umană, la instigarea imaginilor, cedează tendințelor mai slabe sau mai puternice. Se pare că riscul de a se concepe altul decît este se accentuează pentru ființa umană odată cu dezvoltarea civilizației : pe măsură ce crește bogăția colectivă, devine mai mare dificultatea pentru individ să deosebească, printre toate cuceririle trecutului, printre toate concepțiile realizate prin efort moral, intelectual sau sentimental al Umanității anterioare, într-un cuvînt, printre toate noțiunile care i se oferă, pe acelea care

trebuie să-i rămîne obiecte de cunoaştere de cele care-i pot fi obiecte de practică. Concepţiile bovarice sînt deci frecvente în toate epocile civilizaţiei avansate : ele plătesc tribut lipsei de spirit critic. Duc mai des la consecinţe obişnuite : ruinează energia sau o diminuează, ca urmare a unei lipse totale de adaptare, sau a unei adaptări minore la sarcinile unde e folosită.

CAPITOLUL AL III-LEA

BOVARISMUL INDIVIZILOR

I. Bovarismul indivizilor la Molière și la autorii comici. ● II. Teoria rîsului la Schopenhauer. ● III. Tradiția ca principiu al unui bovarism tragic. ● IV. Copilăria. ● V. Geniul. ● VI. Snobismul.

I

Lectura romanelor lui Flaubert, realizată din punctul de vedere prezentat anterior, lasă puțin de spus asupra bovarismului indivizilor, așa cum dă el naștere la relieful comic al personajelor [6]. Flaubert se completează aici cu Molière : *Burghezul gentilom, Prețioasele ridicule, Femeile savante* ne arată tot atîtea cazuri de bovarism a cărui demonstrație este prea ușoară pentru a insista asupra ei. Iată personaje pe care împrejurările stării, castei, sexului, inteligenței lor naturale le destinează unor feluri precise de a fi, personaje care ne trezesc rîsul pentru că o admirație excesivă le determină să se conceapă altele decît le-a făcut natura și societatea, să-și asume un rol în care se poticnesc, în care lipsa de experiență le face să comită mii de prostii și în care mediul le aduce constant un prejudiciu. Siguranța că sînt identice cu ceea ce ei își imaginează că sînt ajunge să le facă ridicule și le transformă în același timp într-o pradă ușoară în

[6] Se poate vedea o aplicație mai detaliată a acestui punct de vedere într-o broșură cu titlul *Bovarismul psihologic în opera lui Flaubert,* de Jules de Gaultier, Léopold Cerf, 1892.

mîinile celor ce știu să le flateze maniile. Arnolfii, Sganarelii, Bartoloii, țin toți de același caz. Credința lui Sganareli că poate inspira dragostea și credința în care se află că este iubit pentru el însuși pot explica ele singure faptul că e orb la grosolănia șmecheriilor în care se lasă prins. *Avarul* ne arată cu răul lui o hipertrofie a puterii de a prefera plăcerilor pozitive niște plăceri ireale, învățate prin spirit, iar, *Bolnavul închipuit* ne face să vedem fiziologia însăși subjugată acestei puteri de a imagina.

Același mod de viziune, căruia i s-a dat formula odată cu bovarismul, va face să apară în egală măsură la eroii comici ai oricărui alt scriitor ceea ce am remarcat aici la cei ai lui Molière. Trecerea în revistă a teatrului antic și modern va demonstra oricui va dori universalitatea acestei propoziții, și anume că tot rîsul uman încape în intervalul unghiului bovaric, în devierea care se formează între realitatea vreunui personaj și falsa concepție despre el însuși, de care se agață. Tocmai în acest interval se poticnește el și oferă spectacolul amuzant al celui care-și pierde echilibrul.

II

O asemenea dezvoltare a temei ar cere numai pentru ea singură cîteva volume : ar fi nepotrivită într-un studiu care nu are alt obiect decît să indice mecanismul unui aparat. E suficient să se evoce, drept prefață la această trecere în revistă a comicului universal, căruia îi abandonăm analiza, teoria rîsului, așa cum a formulat-o Schopenhauer. Ea poate fi anexată intenționat la punctul de vedere expus. Schopenhauer, într-adevăr, remarcă faptul că rîsul are întotdeauna ca origine manifestarea bruscă a unui dezacord între două stări de cunoaștere relative la un același obiect, una dintre ele fiind furnizată printr-un concept, iar cealaltă printr-o intuiție. Conceptele nu diferă de noțiuni. Ele sînt mijloacele gîndirii, cărora doar intuiția are privilegiul să le procure materialul. Sînt forme, în spatele cărora spiritul grupează intuiții particulare oferind între ele analogii, forme prin intermediul cărora spiritul pune în relație intuițiile particulare, în funcție de raporturi variate de conjuncție sau de opoziție, pentru a construi urzeala gîndirii. Dar, ca și noțiunea, conceptul este spațiu al erorii și al incoerenței. Se întîmplă

frecvent ca spiritul să înțeleagă dinainte, sub un concept general, o intuiție particulară care nu ține decît de un caz particular, o intuiție care, în mod absolut sau în majoritatea cazurilor, ține de un alt concept. Îndată ce spiritul, pradă acestei prejudecăți, intră în contact cu intuiția, aceasta, care este inafailibilă și exprimă raportul direct al spiritului cu realul, face să apară contradicția sau dezacordul care există între un obiect, așa cum a fost el conceput, și obiect, așa cum este el. Întîlnirea bruscă a celor două stări de cunoaștere face să izbucnească rîsul cu aceeași rigoare cu care frecatul amnarului de un lemn uscat face să apară o scînteie.

Mascarada, ca mijloc clasic al rîsului, este bazată pe această lege : un corset, o crinolină, coșulețe Watteau, o pălărie cu pene, un evantai, pudră și fard, iată, diferite obiecte care intră toate în conceptul gătelii sau îmbrăcăminții feminine : să costumăm și să împodobim cu aceste obiecte un om matur și imediat vocea, gesturile, ținuta, tot ceea ce, sub această deghizare, îi trădează adevărata natură, va trezi, prin contrast, rîsul tuturor. Ceva din această mascaradă intră în orice dă prilej de rîs, oricît de abstractă ar putea să apară la început vorba sau pățania. Schopenhauer a adunat, referitor la acest subiect, o colecție de exemple variate : ele vor fi găsite în capitolul al VIII-lea, la notele primei sale cărți, *Lumea ca voință și reprezentare,* sub acest titlu : *Despre teoria ridicolului.*

Toate actele pozitive ale unei ființe care se concepe alta decît este demonstrează această teorie a rîsului, așa cum a expus-o Schopenhauer. Ele toate au ca efect faptul că fac evidentă contradicția existentă între realitatea veritabilă a individului și realitatea lui presupusă. Autorii comici își prezintă întotdeauna personajele sub acest dublu aspect : fiecare din ele subsumează un concept general, reprezentativ pentru calitatea și cantitatea unei energii determinate, — o energie particulară, a sa, care nu ține niciodată de acest concept. Se înțelege de aici că, în ochii spectatorului pus la curent cu pretenția personajului, toate actele acestuia fac să apară, prin intermediul unei intuiții directe, contradicția pe care o poartă în el, lipsa lui de echilibru și armonie de care este atinsă energia lui și o face să șchioapăte.

Teatrul comportă o altă utilizare a fenomenului bovaric : eroul, pentru un scop, simulează un personaj pe care-l știe diferit

de sine însuşi. El e cel care face aici psihologie aplicată : cu cinismul unui spirit lucid şi ştiind că este altul, se împodobeşte, în ochii păcălitului pe care l-a ales, cu calităţi generale a căror reprezentare există dinainte, sub formă de noţiune, în toate spiritele : generozitate, cinste, milă, credinţă şi contează pe faptul că, păcălind pentru a stăpîni, va fi identificat cu conceptele pe care le evocă atitudinea sa. Cu acest calcul, iată-l pe Tartuffe personaj de tranziţie între dramă şi comedie.

III

Nu-i nevoie să insistăm asupra situaţiilor cînd bovarismul este la individ cauza unei tragedii. S-a spus deja, chiar la doamna Bovary : comedia lasă loc dramei îndată ce fenomenul are ca teatru sufletul unui personaj dăruit cu o energie violentă. Acesta nu se mulţumeşte cu gesturile care imită exterioritatea modelului : el va cere ca actele reale să-i dovedească identitatea cu modelul de care diferă, îndeplineşte sarcinile în care acela reuşea. În conflict cu realităţile pozitive, inaptitudinea, slăbiciunea, lipsa de experienţă îi cauzează ruina : intervalul în care personajul de comedie se poticneşte stîrnind rîsul se cască pentru el într-o prăpastie în care se frînge.

Există un Titan învins în această formă a bovarismului care coboară de altfel pînă la a da seamă de faptele cele mai vulgare, de toate catastrofele fizice, de toate feluritele accidente, care au drept origine o prezumţie de forţă sau abilitate.

Alături de aceste cazuri pe care şi le imaginează fiecare şi care ţin la individ de prezumţia privind valoarea inteligenţei, dexterităţii sau forţei sale fizice nu vom reţine aici, drept exemple ale bovarismului tragic, decît falsele concepţii pe care, sub influenţa mediului, moravurilor şi tradiţiilor, individul şi le formează despre sensibilitatea sa. Există o gelozie care se răzbună şi ucide, există o iritabilitate care, excitată, nu-şi îneacă furia decît în sînge, cel al ofensatorului sau al ofensatului. Aceste resentimente extreme, chiar din cauza intensităţii lor, au fost luate drept modele în majoritatea societăţilor umane. Pe asemenea exemple s-a format codul onoarei. Opinia care exultă din aceste moduri de a simţi îl convinge pe fiecare individ că e nedemn să nu le simtă, iar mulţi le acceptă drept regulă de con-

duită din teamă pentru disprețul celuilalt și al său însuși, moduri de a simți pe care nici nu le-ar fi bănuit dacă nu i-ar fi fost impuse din auzite.

Problema de onoare, așa cum o fixează tradiția fiecărei națiuni, are asupra majorității conștiințelor individuale o putere suverană și se vede aici cum opinia, mai puternică decît natura, deformează și șlefuiește ceea ce este mai intim într-o ființă, instinctele sale. Au murit oameni din lovitură de sabie pentru că un nepriceput le atinsese un deget de la picior, oameni care, scăpați de sub jugul tradiției, nici nu s-ar fi gîndit să pună în pericol viața ofensatorului lor. Harachiri, în Japonia, este o consecință a exigențelor onoarei, și mai paradoxală, și mai extremă decît duelul nostru. Obiceiul cere aici ca ofensatul să nu supraviețuiască insultei. În timp ce la noi el se expune pericolului de a fi ucis de un adversar mai priceput, în Japonia își ia viața singur, deschizîndu-și pîntecul.

Nu avem intenția să cităm aceste efecte ale prejudecăților și ale tradițiilor în scopul denigrării lor și pentru a le disprețui dintr-un mizerabil punct de vedere al unui raționalism grosier. Le dăm ca exemplu. Nu e riscant, se pare, să gîndim că multe dintre morțile voluntare invocate au drept cauză o sugestie a tradiției care, deplasînd centrul de greutate al individului, îl constrînge să se conceapă foarte diferit de ceea ce este : el sacrifică în favoarea acestei false concepții de sine însuși, în modul cel mai tragic, propria persoană și instinctul lui de conservare cel mai puternic.

Se vede deci că tradiția, diferită de la o țară la alta, este, pentru locuitorii unei aceleiași țări, un principiu de sugestie uniform. Cum sensibilitățile asupra cărora se exercită această sugestie, deși înrudite, sînt departe de a fi identice, rezultă că studiul diferitelor tradiții ar dezvălui sursa unui bovarism bogat numai dacă ar fi posibil să întărim fiecare tradiție cu o colecție de cazuri individuale. Fideli opțiunii noastre, din care ne-am făcut o metodă, de a nu indica aici decît direcțiile generale către care se poate îndrepta privirea, ne mulțumim să semnalăm acest cîmp de investigație psihologică pe care numai un studiu îndelungat ar ajunge să-l epuizeze.

IV

Înainte de a încheia aceste considerații asupra bovarismului indivizilor vom reține doar trei cazuri, în care fenomenul se manifestă cu o mare claritate și în care elementele componente se arată adunate în proporții foarte diferite. Primul dintre aceste cazuri este bovarismul *copilăriei*. Dacă sînt exceptate anomaliile, ca delirul și nebunia, cînd personalitatea se vede modificată de cauze clar patologice, copilăria este starea naturală cînd capacitatea *de a se concepe altul* se manifestă cu cea mai mare evidență. Această putere demonstrează ce are el în esență uman prin generalitatea și preponderența cu care se exercită. Se pare că în timpul acestei prime perioade a vieții omenești efortul ereditar, folosit în întregime ca să alcătuiască scheletul, țesuturile și nervii, și, în general, ființa fiziologică, este atunci neputincios să mai opună o rezistență importantă în ce privește mentalitatea, imaginile-noțiuni trezite de mediu. De aceea, vedem cum copilul dovedește o extraordinară sensibilitate la toate impulsurile venite din afară și în același timp o lăcomie surprinzătoare pentru toate cunoștințele acumulate prin cunoașterea umană și închise în noțiunile care le fac transmisibile. Această sensibilitate face ca el să nu ezite să-și atribuie gusturile și înclinațiile a căror imagine îi este puternic sugerată prin lecturi sau exemple. Mayne Reid și Fenimore Cooper îi inspiră dragostea pentru viața sălbatică ; cu pene pe cap, avînd și săgeți, copilul se avîntă pe cîmpul de bătaie : pe Champs-Elisèes, în Tuileries sau în grădina orășenească, el întîlnește șerpi și lei, toată fauna pădurilor virgine. Își lipește urechea de pămînt și aude răsunînd strigătele tribului dușman. În jocurile lui, se transformă cel mai adesea într-un om mare și devine, după plac, general, doctor sau împărat ; dar poate fi la fel de bine, pentru că este proteiform, și cîine, cal, pasăre. Galopează ca patrupedele sau zboară avînd drept aripi mîinile întinse. Aceste metamorfoze depășesc limitele jocului obișnuit ; simulacrul riscă în orice moment să devină realitate : se întîmplă ca viteazul vînător, aflat la pîndă în spatele unui trunchi de copac, să fie cuprins de panică auzind răcnetul tigrului care se apropie și s-o șteargă alergînd la poalele doicii.

Făcînd apel la propriile noastre amintiri, fiecare poate să-și dea seama cît de săracă este la această vîrstă puterea realității asupra spiritului, cît de mare e, dimpotrivă, puterea de deformare a spiritului față de real. Copilul se joacă cu cauzalitatea însăși : el modifică fără să ezite determinismul fenomenelor. O fetiță dădea cîțiva bănuți unor prietene de aceeași vîrstă : «N-o să mai ai pentru tine», îi ziceau ele, dar mica risipitoare, ca să răspundă argumentelor lor, le arăta grădina ei și, între o tufă de trandafiri și un butaș de mușcată indica un loc unde semănase alți bănuți, ca să se înmulțească. Micuța Zette a d-lor Marguerite, ca să se identifice cu muștele care bîzîiau în jurul patului, vrea să urce pe perete pînă la tavan, ca și ele ; sare, încearcă să se țină cu mîinile, alunecă și este uimită de nereușită ; ca să-și înlesnească primele încercări pune scaune la perete, urcă pe tot acest eșafodaj care se prăbușește, cade și-și face un cucui în frunte. Este aici un exemplu perfect de bovarism pueril, pentru că, spre a se concepe altul decît este, copilul își atribuie calitățile și aptitudinile modelului care l-a fascinat : el se realizează așa cum dorește pînă în clipa cînd realitatea comună contrazice puterea lui de realizare individuală. Așa se întîmplă că numeroase vocații copilărești se zdrobesc la proba examenelor, demonstrînd inaptitudinea inteligenței la scopul pe care l-a urmărit. Alteori, constituția fizică se află în dezacord cu pretenția primei vîrste : cel pe care gloria lui Hanibal sau a lui Napoleon l-a înflăcărat pentru meseria artelor se dovedește a avea o constituție delicată. El e inabil în toate exercițiile, firea lui e blîndă. Asemenea erori asupra persoanei sînt departe de a fi insignifiante : prin ele energia individuală este abătută de la țelurile ei în perioada cînd e cea mai capabilă să se amplifice și să se diversifice.

În timp ce copilul, stăpînit de entuziasmul pe care îl trezesc în el imaginile, riscă să-și atribuie puteri pe care nu le are, să se consacre unor exerciții și studii pentru care nu este pregătit și să neglijeze aptitudinile sale reale, aviditatea pe care o dovedește referitor la noțiune îl pregătește mai mult decît pe oricare altul să-și asimileze toată minciuna, toată eroarea pe care o comportă știința umană. Aviditatea lui are, ce e drept, în contrapondere, o credință fără rezerve în lucrul învățat. Noțiunea imprimată îi conferă certitudini mai puternice decît

ar face-o chiar lucrul văzut. O lungă perioadă de timp, noțiunea, prin caracterul ei de universalitate, e superioară în autoritate experiențelor lui individuale. E suficient, pentru a ne da seama de asta, să punem la îndoială în fața unei fetițe o propoziție din catehism sau vreo povestire biblică. Dacă nu va considera că-i o glumă, atunci va crede mai degrabă în ignoranța celui care a vorbit, decît să fie zguduită într-o convingere care se confundă pentru ea cu realitatea însăși. Puterea ei de a-și întemeia certitudinile pe credință, pe adeziunea la conținutul noțiunilor e mai puternică decît puterea de a și le forma pe faptul observat. Tocmai pentru că știu foarte bine acest mecanism partidele politice, oricare ar fi gîndirea pe care o reprezintă, dovedesc atîta fervoare să cucerească sistemul de învățămînt. Ele știu că educația este un mijloc puternic de a-i constrînge pe copii să se conceapă, în raporturile lor cu lumea lor exterioară, cu oamenii și cu ideile, în funcție de idealul care le-a fost pregătit și distribuit prin noțiune.

V

Alături de această stare, comună tuturor oamenilor, cînd tendința de a se concepe altul dovedește o sensibilitate așa de mare, iată alte două cazuri, mai particulare, care se pot opune unul altuia. Deși au fost deja observate și, adesea, descrise, ele vor primi o anume claritate prin faptul că sînt legate de legea căreia îi prezentăm aici caracterul general. Unul îl constituie un bovarism prin exces de energie iar celălalt un bovarism prin lipsă de energie. Primul este bovarismul *omului de geniu,* celălalt, *al snobului.*

Bovarismul omului de geniu n-a primit, ca snobismul, un nume general, dar există un clișeu bine cunoscut care îl desemnează și deschide o rubrică în care se adună fapte asemănătoare. Acest clișeu este vioara lui Ingres. Maestrul impecabil al liniei care a fost Ingres, după cum se știe, aprecia virtuozitatea lui de muzician mai presus de talentele lui naturale de pictor ; mai ales, se bucura mai mult și cu mai multă pasiune de acestea din urmă. Or, mulți alți oameni au comis în aprecierile asupra propriei persoane greșeli de critică asemănătoare cu aceasta.

Chateaubriand, care nu va rămîne în memoria oamenilor decît pentru că a scris cîteva fraze de o sonoritate, un ritm și o construcție perfecte, adecvate sentimentelor de melancolie pasionată pe care le-a exprimat, Chateaubriand aprecia în el politicianul și omul de stat îngrijorîndu-l pe Primul Consul. Cîteva fragmente din *Memorii de dincolo de mormînt* pun în scenă această pretenție a scriitorului, cu aspecte care trezesc zîmbetul. Victor Hugo, maestru al construcțiilor verbale, retoricianul genial al ritmului și al avîntului, oferă un spectacol și mai penibil prin importanța pe care a acordat-o mediocrei sale gîndiri filozofice. Pînă și Goethe dă cîteva semne de orbire în ce privește propriul geniu. Se știe ce preș punea pe ucrările lui de naturalist, fizician sau chimist : într-una din convorbirile lui cu Eckermann, declară că și-ar da toată opera pentru teoria lui a culorilor care, mai apoi, s-a dovedit falsă. «Nu-mi fac iluzii, spune el, despre operele mele poetice. Excelenți poeți au trăit în timpul meu, au fost alții și mai buni înaintea mea și nu vor lipsi cei mai buni printre cei care ne vor urma ; dar, oa, în dificila problemă a luminii să fiu singurul din secolul meu care știu adevărul, iată ce-mi pricinuiește adevărata bucurie și-mi dă conștiința superiorității mele asupra unui mare număr dintre semenii mei.» Nu se poate spune totuși că Goethe a fost fără valoare din punct de vedere științific. El a adus în acest domeniu calitățile unui geniu superior și uneori chiar geniul său admirabil izbucnește prin observații de vrăjitor : în botanică el e primul ce a emis ideea că floarea însemna reproducția frunzei, sesizînd astfel, sub vălul diversităților superficiale, unitatea fiziologică. Pretenția lui Ingres n-a fost nici ea nejustificată și scrisorile lui Ambroise Thomas dovedesc realitatea calităților lui de executant. Dar trebuie să ne amintim aici că bovarismul nu constă doar în preferarea unei calități pe care n-o ai alteia pe care o posezi. Bovarismul există, după cum s-a spus, îndată ce ordinea ierarhică a energiilor se arată intervertită în spirit și în aprecierea celui ce posedă aceste energii, îndată ce preferă o energie mai puțin puternică uneia mai puternice. Această greșeală de critică și această preferință pun în slujba unei aptitudini relativ mediocre întreaga putere de-efort atent și conștient de la care aptitudinea principală se vede privată. De aici rezultă o pierdere, un randament mai mic, ca și cînd un proprietar de pămînt s-ar înver-

șuna să-și însămînțeze terenurile cele mai proaste în locul celor mai fertile și mai bogate.

Și totuși, în cazul excepțional al geniului, nu trebuie să ne grăbim să condamnăm intervenția acestei înșelăciuni, despre care n-am putea afirma că nu are rolul ei util. Harul genial se traduce în mod necesar prin jocul unei activități care-l face manifest : omul de geniu nu scapă acestei tiranii a harului, iar organismul lui este pradă, datorită existenței aptitudinii sale principale, unei veritabile exploatări. De aceea, în loc să ne temem pentru el de o deturnare a acestei forțe dominatoare, poate trebuie să ne gîndim că, exagerîndu-se și acționînd fără încetare, ea ar risca să-l distrugă. Poate ar trebui să gîndim că falsele vocații cu care se păcălește pe el însuși sînt un derivativ și că, folosindu-și energia în acțiuni mai puțin costisitoare, ele îi provoacă o descărcare favorabilă.

Partea de inconștiență care intră în exercițiul activității lui celei mai înalte explică pe de altă parte cum omul de geniu riscă să se lase înșelat de geniul său. Absența sentimentului de efort, care nu este sinonim cu o mai mică cheltuială de energie, îl orbește în ce privește interesul și grandoarea operelor pe care le realizează, în loc ca această senzație de efort, intervenind în treburile în care degeaba ar vrea să exceleze, să-i constrîngă atenția, să trezească în el dorința de pasiune și de victorie.

VI

Omul de geniu se concepe altul prin exces de energie, snobul face același lucru prin lipsă de energie. El este un debil, dar știe ce e forța. E nepriceput pînă și în sarcinile cele mai mediocre, dar știe că există misiuni superioare. Astfel construit, nu poate suporta să-și vadă slăbiciunea, de aceea, în secret, chiar instinctul lui de conservare cel mai fidel se străduie să i-o ascundă. Pentru el, e important să se deghizeze în proprii ochi în spatele unei măști de superioritate. Trebuie ca el să se reflecte în propria conștiință altul decît este, înveșmîntat în aparențe cu care se lasă înșelat în ce privește propria persoană. Pentru el nu poate fi vorba să cucerească talentele pe care le rîvnește ; de aceea, instinctul sigur care-l conduce îl împiedică să facă cercetări în care ar eșua sau ar distruge masca superio-

rităţii sale. Deci, sentimentul propriei valori stă în capacitatea de apreciere, în gust, în judecăţile de valoare. Evită cu grijă operele. Are ca deviză «a înţelege înseamnă a egala» şi, pe şoptite adaugă «înseamnă a depăşi». Refugiat în operele lui, îşi trage gloria personală din operele altora. Din incompetenţă în ce priveşte sarcinile cele mai comune, a ştiut să ajungă la concluzia că are un rafinament ce nu l-ar destina decît misiunilor celor mai înalte. Aceeaşi incompetenţă îi motivează judecăţile : neputincios să înţeleagă motivaţiile opiniilor cele mai comune, să resimtă gusturile cele mai simple, se prevalează de această neputinţă pentru a se lăuda cu sublimul. Adoptă în toate domeniile sentimente excentrice : rarul, preţiosul, bizarul, excepţionalul sînt pentru el semne ale frumosului. Grija lui e să nu gîndească după obiceiurile comune, căci ignoră faptul că oamenii nu diferă între ei prin opiniile lor, care sînt marfă comună, ci prin motivaţii, superficiale sau profunde, grosiere sau delicate, care-i incită să se convingă de aceste opinii.

Va considera deci suspecte modurile cele mai generale de a gîndi. Asta e bine gîndit din partea lui : pe lîngă că, văzîndu-se izolat de vulg, va putea crede că s-a depăşit pe sine, instinctul secret al slăbiciunii lui îi porunceşte să evite contactele. Proferînd păreri la îndemîna tuturor despre subiecte accesibile tuturor, ar risca să suscite reproşul general. Dimpotrivă, alegerea preţiosului îl protejează. Prin raritatea obiectelor cărora li se dedică se impune tuturor celor care, ca şi personajul lui Molière, găsesc că un lucru este cu atît mai frumos cu cît îl înţeleg mai puţin. Adeziunea tuturor acestora îl ridică deasupra mulţimii. Cîteva spirite rezervate şi modeste nu se hazardează să facă aprecieri în domenii atît de subtile, iar tăcerea lor apare ca o mărturisire a superiorităţii lui. Se întîmplă chiar ca gînditori ingenioşi să-l onoreze cu motive de admiraţie foarte specioase, pe care le descoperă paradoxal şi pe care snobul nici măcar nu le-ar fi bănuit. În sfîrşit, dacă din întîmplare admiraţia lui se adresează vreunui obiect admirabil cu adevărat, se poate întîmpla ca oameni eminenţi să se lase prinşi de mimica lui. Căci snobul nu riscă să pălăvrăgească ; marea lui artă, în care unii într-adevăr excelează, este să-şi compună şi să-şi îmbogăţească tăcerea ; toată ştiinţa jocului său e să nu se explice, ci să se mulţumească cu o atitudine, cu o expresie, un gest, cel mult vreun adjectiv oarecare.

Oferind astfel doar o fațadă, închizînd ermetic orice-ar putea scoate la iveală spectacolul sărăciei lui, snobul poate avea șansa să fraierească pe cîțiva. Dar nu ăsta-i scopul lui. Snobul nu e deloc intrigant, interesat să-i facă pe ceilalți să aibă o opinie falsă despre el pentru a-i exploata. Pe el însuși ține să se convingă de superioritatea lui și, cum nici unul din actele sale nu-i poate ține loc de dovadă în această privință, el caută mărturii în celălalt. Snobul este sincer și, dacă se frămîntă să le furnizeze celorlalți oameni pretexte spre a fi judecat favorabil, asta e pentru ca iluzia lor să vină în sprijinul iluziei sale : el e cel care roagă să fie înșelat. De aceea, e pregătit să stabilească relații cu cine îl apreciază după împăunarea exterioară și să răspundă la admirație prin admirație.

Rezultă de aici că necesitatea de a-și masca neputința, care la început l-a obligat să se izoleze, să fugă de toate ocaziile de întrecere cu ceilalți oameni, să se sustragă, prin ciudățenia grijii lui, de la orice comparație, îi insuflă apoi, printr-o ciudată schimbare, spiritul de coaliție. Lui îi trebuie neapărat să se diferențieze de toți ceilalți prin vreo admirație deosebită pentru a-și da un pretext să se prefere pe sine ; dacă ar rămîne în izolarea sa, aprobarea lui solitară n-ar avea puterea să susțină credința care-l hrănește. De aceea snobismul nu ajunge la maturitate decît în medii suficient de dense și în condiții deja avansate de sociabilitate. Favorizat de aceste împrejurări, el se dezvoltă simultan la mai mulți subiecți predestinați, pe care o aceeași sărăcie și o aceeași nevoie de simulare i-a adunat în coterie. Sub influența unor necesități identice, snobii se înțeleg fără să-și spună un cuvînt. Ei cad de comun acord prin cîteva semne după care se recunosc ; văzînd aceste semne, își sar în ajutor. «Nimeni n-o să aibă spirit decît noi și prietenii noștri.»

Snobismul își regăsește forța tocmai în această coaliție secretă. Îndată ce-au ajuns să se unească, iată-i pe snobi scutiți să mai acționeze, deoarece, ca să-și realizeze iluziile, ei nu mai recurg decît la credința pe care și-o dăruie unii altora ; cel ce încearcă să-și justifice valoarea prin acte nu e de-al lor. Iar ei, ei se exprimă conform anumitor rituri ; cunosc semnul. Este un gest, o coafură, un fel de-a ține capul, un cuvînt, o milă în comun pentru un nume de artist nou sau uitat, iar acest semn,

care simbolizează superioritatea lor, își primește eficacitatea și puterea din unanimitatea acordului lor.

Într-o alocuțiune rostită la Academie, dl. Lemaître a enumerat snobismele literare: ne-a arătat snobii, începînd cu *Prețioasele din Hôtel de Rambouillet,* adunîndu-se rînd pe rînd în jurul diverselor mode ale spiritului, — în jurul unei teorii, cu regula celor trei uitați în mod fals atribuită lui Aristotel, cu naturismul lui Rousseau, cu pesimismul lui Schopenhauer — în jurul unei școli de artă, cu admirația nemăsurată pentru prerafaeliți, Botticelli, John Burns, — în jurul unei noutăți literare filozofice, cu intelectualismul, cultul eului, ocultismul, simbolismul. El ni i-a arătat mizînd pe succesul tuturor numelor noi, pe cel al lui Racine, înlocuindu-l pe Corneille în admirația curții și, în zilele noastre, pe cele ale lui Tolstoi, Ibsen, Nietzsche.

În general vorbind, ce determină aprobarea snobilor cînd sînt captivați fie de-o opinie oarecare, fie de vreun nume de filozof, scriitor sau de artist, este noutatea și raritatea alegerii, este obscuritatea obiectului asupra căruia ea se fixează. Pentru că noutatea și raritatea aceasta vor dovedi snobilor, dacă judecata le este confirmată, perfecțiunea gustului lor în timp ce, datorită dificultății judecății de făcut le va fi permis să dea vina pe josnicia vulgului. În același timp, obscuritatea subiectului le permite cîtva timp să se mulțumească cu un entuziasm pe care nici un critic nu-l poate atinge, cu formule de admirație care scapă oricărui control. Francmasoneria semnului înlocuind actul complex al inteligenței va fi deci aici atotputernică, și ceea ce trebuie să admirăm este ciudata puerilitate a simulacrelor care, întărite prin puterea asocierii, sînt suficiente ca să-i pătrundă pe snobi de conștiința valorii lor. Nu vom aminti aici decît un anume fel de a da mîna îndepărtînd cotul și ridicînd umărul cu un gest sacadat care, un timp, a clasat omul respectiv printre cei de bonton și a fost un brevet de distincție. Prin acest gest, care ține de anchiloză și ortopedie, snobii s-au recunoscut și, agreîndu-se, și-au dat reconfortanta stimă reciprocă. O pelticeală, o graseiere, vreun alt defect de pronunție au îndeplinit, în alte vremuri, același rol. Chiar cînd e vorba să se convingă de faptul că posedă superioritatea spiritului în locul distincției supreme de bonton, procedeele nu sînt impregnate de o mai mică prostie și nici nu sînt mai greu de folosit. Molière a lăsat

într-un mod uimitor să se vadă această puerilitate a mijlocului atunci cînd îl arată în *Prețioasele* sale folosit de lachei cu succes, din prima lovitură : abia au rostit cîteva fraze în limba păsărească Mascarille și Jodelet că Madelon și Cathos îi recunosc de-ai lor ; îi consideră niște mari spirite pe acești filfizoni și au o mai bună părere despre ele însele pentru că au știut să le placă.

Această sărăcie a mijloacelor de sugestie la care a recurs snobismul merită să fie semnalată, pentru că ea implică uimitoarea sensibilitate a capacității de a se păcăli în care constă bovarismul. Părea că, legînd de acest caz general forma mai veche a aroganței căreia spiritul contemporan i-a adăugat o nuanță, arătînd sursa profundă a snobismului, definițiile date ei pînă acum ar cîștiga o oarecare precizie. Snobismul, de altfel manifestare superficială a bovarismului, nu-i e mai puțin acestuia și o ilustrare extrem de frecventă, fiind în același timp în foarte strictă dependență față de el. Snobismul, în ansamblu, este un bovarism triumfător, este ansamblul mijloacelor folosite de o ființă pentru a se opune apariției în cîmpul conștiinței sale a ființei lui veritabile, pentru a face să apară permanent un personaj mai frumos în care se recunoaște. Aceste mijloace sînt eficiente. Știind să se singularizeze și să se coalizeze rînd pe rînd, la timpul potrivit, snobii reușesc să fixeze o realitate într-un simulaoru și să opereze substituția de persoană, fapt care este condiția fericirii lor.

CAPITOLUL AL IV-LEA

BOVARISMUL COLECTIVITĂȚILOR: FORMA SA IMITATIVĂ

I. Modele revoluției. ● II. Renașterea.

Cînd te strădui să cercetezi individul, mediul social apare pentru el ca o cauză de bovarism. La indivizii aceluiași grup social se întîlnesc într-adevăr numeroase nuanțe și varietăți. Or, idealul comun, exprimat în lege, tradiție, moravuri se propune tuturor cu același caracter de uniformitate. Sugestia pe care o exercită are deci drept consecință apropierea reciprocă a tuturor acestor indivizi distincți, obligîndu-l pe fiecare dintre ei să renunțe, într-o anumită limită, la originalitatea lui, convingîndu-l să se recunoască într-un model oarecum diferit de el însuși. Dar dacă, încetînd a mai privi individul izolat, îți îndrepți privirea asupra grupului care-l include, îți dai seama că acest grup chiar, considerat la rîndul lui o entitate distinctă, nu scapă nici el posibilității și pericolului să se conceapă diferit de el însuși. Pentru grup, pentru colectivitate, de orice natură ar fi ea, acest fapt de bovarism se realizează îndată ce un anumit număr de indivizi care îl compun suferă fascinația unei tradiții străine în loc să sufere sugestia tradiției specifice grupului său. Iată cum, din acest moment, colectivitatea se divizează cu ea însăși: realitatea sa deja cucerită o predispune la anumite feluri de a fi, dar ea e incitată de unii din membrii săi să adopte altele. Răul este aici mult mai ușor de constatat decît era în intimitatea unei

psihologii individuale, pentru că el se exprimă printr-o diviziune între diferiţii indivizi ai grupului, unii rămînînd fideli în imitaţia tradiţiei ereditare, alţii străduindu-se să imite modelul străin. Acest antagonism dă naştere la o lipsă de convergenţă în efortul comun, iar acest prejudiciu se traduce, ca şi la individ, fie prin efecte superficiale şi comice, fie prin consecinţe mai grave, determinînd un randament mai mic al activităţii generale, o depreciere a energiei colective, o producţie imperfectă, o lipsă de putere mergînd pînă la o completă dezintegrare.

I

Revoluţia franceză, ca să nu luăm în seamă decît decorul ei, a arătat uneori ridicolul care se leagă de o încercare de imitare incapabilă să se realizeze şi destinată parodiei. Aşa s-a întîmplat că admiraţia nemăsurată pentru Roma şi Grecia nu putea să le dea francezilor din secolul al XVIII-lea, produşi ai unei îndelungate eredităţi creştine, sentimentele şi concepţiile unui grec sau ale unui roman. Neputincioşi să reînvie în ei sufletul antic, oamenii Revoluţiei au fost nevoiţi să se mulţumească să imite pe greci şi pe romani în aspectele exterioare. Or, reproducerea aparenţelor unei energii — cînd aceasta nu e precedată de reproducerea energiei înseşi, care dă în realitate naştere la aceste aparenţe — este în exclusivitate o parodie. Tocmai asta a fost, în parte, frazeologia tribunei Constituantei şi a Convenţiei. Din termenul de cetăţean s-a făcut un termen egalitar : o concepţie politică ce ajungea la substituirea cetăţii prin stat mai puternic decît o făcuse puterea regală nu era potrivită ca să folosească titlul de cetăţean, de origine atît de particulară, inventat altădată pentru a consacra o distincţie şi un privilegiu. Tot aşa tribunii şi consulii Revoluţiei n-au avut în comun decît numele cu aceia ai Romei republicane. Imitarea veşmîntului sub un cer atît de diferit a dus acest bovarism al anticului la o caricatură. Această modă s-a bucurat de atîta consideraţie că Bonaparte, fie că a fost cucerit de ea, fie că a judecat că e bine din punct de vedere politic să o exploateze pentru gloria lui, a îmbrăcat în ziua ungerii sale purpura Cezarilor, iar privirile celorlalţi n-au fost deloc uimite. Imitaţiile religioase au fost de

asemenea grosolane ; nimic nu putea fi mai potrivnic religiei concrete a unui grec decît divinizarea ideilor abstracte, decît acest cult al zeiței Rațiune, inaugurat cu un aparat împrumutat din riturile păgîne, în bătrîna catedrală gotică a Cetății, Nôtre-Dame.

Se înțelege de la sine că, dacă ar fi să apreciem în ansamblul ei Revoluția și creațiile sale, aceste cîteva trăsături ar avea o valoare atît de meschină că nici n-ar merita amintite ; dar asemenea afirmații nu au alt obiect decît să întărească prin exemple, așa cum s-ar fi putut face și cu unele cazuri de anglomanie, consecințele cele mai superficiale ale bovarismului unei colectivități.

Din același punct de vedere al imitării antichității, căreia i-am arătat cîteva dintre efectele superficiale, și cercetînd aceeași psihologie a spiritului revoluționar, Fustel de Coulanges a notat, la începutul marii sale opere, cîteva consecințe mai grave ale bovarismului istoric. «Ideea pe care ne-am făcut-o despre Grecia și Roma, a scris el, a tulburat adesea generațiile noastre. Datorită faptului că nu s-au observat bine instituțiile cetății antice, ne-am imaginat că le putem face să renască și la noi. Ne-am făcut iluzii despre libertatea anticilor și, din cauza asta, a fost pusă în pericol libertatea modernilor.» [7]. Dintr-un punct de vedere mai general, s-ar putea de asemenea arăta că Revoluția franceză exprimă un bovarism ideologic al cărui mecanism ascuns va fi, mai departe, obiectul unui examen complet și care, în această împrejurare, are ca efect că substituie o realitate rațională uneia istorice, că pune faptul concret sub guvernarea ideii abstracte.

II

Se poate spune de-acum că orice mișcare profundă a energiei unei colectivități sociale dă naștere, odată cu progres și schimbări fericite, și la fenomene de bovarism care marchează o soluție de continuitate în dezvoltarea grupului și introduc în compoziția sa, odată cu elemente eterogene care nu sînt deloc asimilabile, și un principiu de vlăguire și dezorganizare.

---

[7] *La cité antique*, p. 2.

Renaşterea poate fi considerată una din epocile în care energia unei societăţi s-a transformat în modul cel mai violent, sub influenţa unui model oferit de o civilizaţie anterioară. Tot aşa, viaţa individului este brusc transformată sub efectul unei moşteniri care-l face posesor al unei averi neaşteptate. Se pare că, graţie descoperirii unei bogăţii adunate prin efortul celor mai buni oameni ai Umanităţii, sarcina celor din Evul Mediu, aflaţi în dificultate să dea ei înşişi naştere unei civilizaţii, a fost uşurată. Au văzut arătîndu-se în faţa lor nişte modele perfecte, au avut în mînă metode — minunate instrumente ale mentalităţii — li s-au arătat nişte scurtături, li s-au deschis nişte porţi şi s-au trezit în faţa unui teritoriu unde înfloreau arta, ştiinţa şi bunul gust, unde se dezvoltau deja cunoaşterea şi frumuseţea. Puterea noţiunii ca aparat de transmitere şi-a arătat aici întreaga eficacitate. Prin intermediul ei, două forţe au fost puse cap la cap şi înmulţite, s-a realizat o economie de mijloace ; graţie soluţiilor care i s-au deschis, energia intelectulă a unei epoci, concentrată pînă atunci asupra ei înseşi, a putut să se cheltuiască în realizări imediate, atunci cînd ar fi trebuit, poate, să se extenueze încă multă vreme în căutări şi în invenţii de procedee şi mijloace. În acelaşi timp, trebuie să fim de acord că niciodată un principiu de fascinaţie mai puternic n-a fost proiectat în conştiinţe, nici mai capabil să devieze de la propria cale activităţi în formare. Sub influenţa idealului elenic şi latin, geniul Evului Mediu a fost obligat să recurgă la ocolişuri, să se conceapă diferit de sine însuşi. El a dispreţuit unele din propriile sale aspiraţii ca să se ataşeze de un ideal în parte străin şi care nu-i era în întregime accesibil.

Dacă restrîngem la Franţa observaţia cazului patologic, trebuie să constatăm de altfel că principiul de sugestie care a deviat grupul francez al acestei epoci de la satisfacţia de sine însuşi s-a consolidat printr-un nou sprijin, care a accentuat pericolul. Italia, care precedase Franţa în descoperirea şi imitarea antichităţii, i-a prezentat, alături de modelele Aticei şi Romei, şi modele italiene, opere deja perfecte în unele domenii, mai ales în pictură şi sculptură. Franţa secolului al XVI-lea a trebuit deci să se apere contra atracţiei unui dublu focar luminos. Ea n-a reuşit întotdeauna, iar pierderea a fost aici cu atît mai sensibilă cu cît geniul francilor, amestecat deja cu geniul latin,

reprezenta, sub aspectul lui cel mai original și în dezvoltarea lui cea mai înaltă, civilizația Evului Mediu. Or, această civilizație, pe măsură ce este studiată cu mai puțină părtinire, apare de o rară fecunditate în bogății reale sau virtuale. Capacitatea de a inventa forme originale, care constituie la drept vorbind genialitatea, a fost împinsă acum la punctul cel mai înalt, atît la cei cîțiva mari oameni cît și la mulțimea anonimă. Trebuie să ne reamintim că în această epocă provinciile inventează o limbă. Topind rămășițele idiomurilor barbare în forme latine, ele compun un dialect care este, în această epocă și ca urmare a cuceririi normande, limba literară atît a Marii Britanii cît și a Franței și a unei părți din țările germanice. O bună parte a invenției romanești din care a tras profit literatura italiană a Renașterii este opera povestitorilor francezi ai Evului Mediu, iar tema epopeilor, comună țărilor de rasă francă, germanică și normandă, s-a dezvoltat în Île de France, la care se rezumă în această epocă, din secolul al IX-lea pînă în secolul al XII-lea, efortul original al unei mentalități umane care nu mai datorează decît puțin culturii antice. Această limbă pe care povestitorii au cules-o din gura populară și din care au făcut deja un instrument al artei, această limbă va deveni cea a lui Rutebeuf, Villehardouin, Joinville ; ea va atinge perfecțiunea cu Villon, și-i regăsim savoarea, deși deja ascunsă, în versurile lui Marot.

Această energie a spiritului ce dădea naștere unei limbi se exprima în același timp printr-o pasiune pentru cunoaștere care se exersa în toate direcțiile. Trezind gustul pentru cercetare și erudiție, această curiozitate pasionată ajungea la descoperirea frumuseții antice și ne este permis să credem că, dacă această descoperire a fost după aceea mijlocul unuia din salturile prodigioase ale spiritului uman, chiar ea a fost consecința și unul din efectele unei antichități deja formate și care-și avea izvorul în ea însăși. Pare într-adevăr dificil să onorăm antichitatea, atît de săracă sub acest aspect, cu uimitoarea înflorire a spiritului științific și pare mai echitabil să vedem în această manifestare a spiritului, unde va excela umanitatea modernă, fructul, venit la maturitate, al disciplinei și înflăcărării intelectuale a Evului Mediu.

Nu e mai puțin adevărat că, descoperind-o pe Venus elenica, omul secolului al XVI-lea a fost fascinat de splendoarea ei și e

ușor de descoperit în literatura, în arhitectura și în artele noastre plastice devierile pe care le-a suferit geniul național din cauza acestei admirații. Întîi, după judicioasa afirmație a domnului Remy de Gourmont, limba e deformată de invazia cuvintelor grecești; introduse de savanții care nu etalează decît valoarea lor semnificativă, nefiind potrivite și puse la punct de gîtlejul și urechea populară, aceste cuvinte ajung să se topească în substanța sonoră a limbii; ele sună ca niște note false. Viciile care rezultă din acest aliaj se întîlnesc pînă și la poeții de valoarea lui Ronsard: ele dau creației pleiadei acea aparență artificială, atît de diferită de aspectul viu și natural al operei poeților precedenți. Deșeurile pe care le întîlnim în proza lui Rabelais n-au altă origine. Inconvenientul a fost atît de mare încît a trebuit să se reacționeze. Scriitorii secolului al XVII-lea au corijat falsa concepție pe care și-o făcuseră despre necesitățile noastre verbale sub influența unui entuziasm orb: cuvintele nepotrivite și care nu erau deloc în armonie cu formele noastre sonore au fost în parte alungate din limbaj. Nu ne-am putea îndoi că limba ar fi fost mai omogenă și mai pură dacă această aluviune n-ar fi acoperit-o o clipă.

În pictură la fel, în țările de cultură franceză Renașterea a înlocuit cu niște modele italiene o școală originală care, cu van Eick, cu Memling, cu Clouet, număra deja maeștri. Au trebuit nu mai puțin de două secole pentru ca gustul național să se desprindă de această sclavie și, cu Boucher, Greuze sau Fragonard, să ne restituie o pictură franceză.

În artele plastice, sculptura este cea în care geniul rasei noastre s-a dovedit mereu excelent. Operele anterioare Renașterii, mai ales cele datorate daltei sculptorilor din Bourgogne dovedesc deja o atrăgătoare frumusețe. De asemenea, darul natural este aici atît de puternic, încît ne pare că imitarea Antichității nu-i îndepărtează pe artiștii noștri de la direcția originală spre care înclinau. Jean Goujon, Germain Pilon, Jean Cousin par să nu fi avut decît avantaje din privirea modelelor care le-au fost propuse și n-au pierdut din această contemplare nici una din calitățile care le-au fost specifice.

În ce privește arta de a construi, dacă o aceeași dispoziție naturală le-a permis arhitecților noștri să adapteze, într-o oarecare măsură, gustul antic la nevoile atît de diferite ale timpu-

rilor moderne și la necesitățile altui climat, este prea evident că la fel s-a petrecut, începînd cu Renașterea, și cu arhitectura noastră religioasă. Curînd, stilul iezuit va prezenta în toată diformitatea lor operele unei sensibilități care și-a pierdut conștiința propriilor sale modalități de a fi și se concepe prin imitarea modelelor, cărora însă nu le poate lua și sufletul secret.

Dacă arhitectura civilă păstrează încă o oarecare puritate în epoca lui Ludovic al XIII-lea și aici totuși imitarea modelului străin ne oprimează, iar această influență se va accentua. Oricît de frumoasă ar fi prin proporțiile ei colonada Luvrului, este imposibil să nu simți că ea răspunde totuși unor nevoi zămislite sub alt cer, nevoi pe care ea nu va avea aici menirea să le satisfacă.

Astfel, în toate domeniile activității mentale, influența culturii antice a constrîns spiritul francez, în secolul al XVI-lea, să se conceapă puțin diferit de el însuși și n-am putea nega că această fascinație nu s-a făcut simțită uneori cu prea multă forță și în detrimentul civilizației deja formate care o suferea.

CAPITOLUL AL V-LEA

BOVARISMUL COLECTIVITĂȚILOR: FORMA SA IDEOLOGICĂ

I. Introducere. ● II. Ideea generală ca mijloc al bovarismului colectivităților. ● III. *Bovarismul modelului străin:* ideea creștină și derivatele ei. ● IV. Ideea deformată de fiziologia grupului. ● V. Fiziologia grupului deformată de idee: Ideea umanitară. — Ideea cosmopolită. ● VI. Bovarismul străbunului. ● Teama de modelul vechi: Ibsen și strigoii. ● Un exemplu împrumutat din *Cetatea antică:* grecii și romanii conduși de legi făcute ținînd seama de o cerință veche și dispărută, credința într-o viață postumă și subterană.

I

Odată cu Renașterea, rasa franceză a secolului al XVI-lea, pe măsură ce crește uimitor, se și concepe într-un fel alta decît este: ea se crede destinată unor moduri de activitate diferite prin anumite nuanțe de acelea pe care predecesorii săi le-au fixat. Dar această falsă concepție despre sine însăși nu se referă decît la unele părți ale activității ei de lux, și anume la acele părți ale activității ei supraîmbelșugate unde se manifestă, odată cu literele, artele și ultimele efecte ale unei civilizații.

Pentru colectivitățile sociale există alte modele de bovarism, care le obligă să se conceapă diferit de ele în activitatea lor cea mai profundă și comportă consecințe de o cu totul altă gravi-

tate : căci planta socială, modificată pînă la rădăcini, își vede impusă prin asta o înflorire diferită. Într-un studiu publicat în *Mercure de France* [8] s-a luat în considerare, împreună cu domnul Maurice Barrès, pericolul care există pentru un grup de oameni să se conceapă, în părțile esențiale ale energiei sale, după imaginea unui model elaborat de un grup diferit. Cu *Dezrădăcinații,* cu *Călătorie în valea Mosellei,* care formează unul din capitolele cele mai importante din *Apelul la soldat,* cu ultima sa carte [9], domnul Barrès, așa cum a făcut-o deja într-o formă simbolică în *Grădina Berenicei,* a tratat despre modalitățile de formare și de disoluție ale unei colectivități. Toată această parte a operei sale este foarte potrivită pentru a pune în relief, în lumina ei nefastă, amenințarea pe care o comportă fascinația modelului străin pentru o societate veche și deja constituită.

Problema generală pe care o tratăm aici ne cere să observăm sub toate aspectele lui acest fapt al fascinației : căci el joacă în viața indivizilor un rol preponderent și, dacă nu mai important, cel puțin mai ușor verificabil decît în viața indivizilor. Din punct de vedere istoric, nu există societate în formarea căreia să nu-i intre într-un oarecare grad și acest fapt al fascinației, iar în numeroase cazuri nu numai că nu duce la consecințe defavorabile, dar vom vedea că este și unul din elementele constitutive ale realității sociale sau unul din artificiile prin care ea s-a fortificat. Vom arăta acum importanța rezultînd uneori din acest fenomen de sugestie, cu riscul de a distruge puțin ordinea acestui studiu, conform căreia n-ar trebui să tratăm aici decît strict patologia bovarismului. Ni s-a părut că interesul pentru simetrie trebuie sacrificat în favoarea grijii pentru exactitate și că ar fi preferabil să stricăm cadrul decît să denaturăm obiectele pe care ne propusesem să le introducem aici.

Vom arăta mai întîi cu insistență că mijlocul prin care colectivitățile sociale se concep, în funcție de asemănarea unei activități diferite, este *ideea generală* iar acest fapt, pus în lumină va trebui la rîndul său să lumineze și să domine toate dezvoltările care vor urma ; ne vom strădui să arătăm în ce

[8] *Le Bovarysme des Déracinés* (iulie 1900).
[9] *Leurs figures* (Juven).

condiţii şi în ce proporţii ideea generală trebuie acceptată de o societate pentru a fi cauza unei plus valori şi în ce împrejurări ea îi determină, dimpotrivă, o slăbire şi constituie un pericol pentru ea. Vom arăta de asemenea, iar această distincţie va impune cele două subdiviziuni ale acestui capitol, că un grup social poate să se conceapă altul decît este în funcţie de cum este solicitat de unul sau de celălalt din cele două focare diferite ale fascinaţiei : modelul străin şi modelul ancestral.

II

Mijlocul cel mai vizibil prin care un grup social este constrîns să renunţe la propriile feluri de a fi, ca să se supună acelora aparţinînd unui grup străin, este forţa armată. În urma unei invazii, învinsul suportă legea învingătorului. Dar această obligaţie nu este, la drept vorbind, decît un fapt de bovarism : bovarismul constituie un fenomen psihologic ; el nu apare decît odată cu adeziunea învinsului la felurile de a fi ale învingătorului, odată cu admiraţia pentru învingător : numai atunci, şi cu bună ştiinţă, învinsul, dispreţuind tradiţia ereditară, se concepe după modelul tradiţiei străine ; numai atunci grupul social căruia îi aparţine, concepîndu-se diferit de el însuşi, dispare ca entitate socială distinctă, pentru a se topi în grupul victorios. Artificiul prin care învingătorul convinge învinsul să se conceapă diferit de el însuşi e cel desemnat drept mijlocul obişnuit al oricărui bovarism : educaţia e cea care distribuie noţiunea. Dar noţiunea, avînd misiunea să acţioneze asupra modalităţii, ia şi aspectul *ideii generale*. Sub această formă, influenţa străină ajunge să se impună unei societăţi fără ca nici un fapt de arme victorios să fi precedat, în mod necesar, acest nou mod de cucerire, care chiar prin asta cere un cîmp de cucerire mult mai mare.

Trebuie să înţelegem exact ce este în realitate o idee generală pentru a înţelege care-i este modul de acţiune, care-i este forţa persuazivă. Trebuie să ne dăm seama de minciuna şi echivocul pe care îl comportă chiar această denumire : căci ideea generală, nu are caracterul de universalitate pe care-l pretinde decît prin raportare la un grup de oameni determinat care a limitat-o la

propriul uz ca rezultat al unei serii de experiențe concrete și particulare. Realitatea ideii se găsește doar în aceste experiențe particulare, în așa fel încît ea însăși nu este o realitate decît pentru grupul determinat de oameni căruia îi reușesc experiențele respective sau pentru un grup asemănător. O idee generală este întotdeauna o idee abstractă, și nu există idee abstractă care să nu fie abstrasă dintr-o serie de experiențe umane. Nici o idee, fie ea religioasă, morală sau rațională nu scapă acestei genealogii precise. Nici una din aceste idei n-ar fi putut fi formulată dacă nu s-ar fi exprimat întîi în acte și credințe, ca efect al sensibilității unei anume colectivități umane.

O idee generală a fost deci la origine șlefuită pentru o ființă anume. Pentru această ființă — este vorba aici de un grup social — pentru această ființă care a adaptat ideea la formele sale, rezumatul unei experiențe închis în enunțul unei noțiuni transmisibile este în exclusivitate o atitudine de utilitate, adică un mijloc de a-și crea propria realitate prin disciplina unei cerințe repetate și apoi de a-și păstra sau de a-și mări sănătatea și forța. Tocmai pentru a întări autoritatea ideii, luînd în considerare utilitatea ei, instinctul grupului îi va atribui curînd, odată cu o origine divină sau rațională, și o valoare universală.

De cînd există societăți umane, unele din aceste atitudini de utilitate, avînd între ele asemănări sau diferențe mai mult sau mai puțin puternice, au fost desprinse de pe trunchiul experimental unde au înflorit. Transformate în adevăruri universale, ele s-au prevalat, în funcție de maturitatea spiritului uman, de numele lui Dumnezeu sau de rațiune. Or, această origine fictivă în care dispare caracterul lor uman, le permite accesul la spiritele tuturor oamenilor. Se întîmplă astfel ca oameni ai unui grup determinat să accepte, sub acoperirea și sub porunca ideii generale, un ansamblu de atitudini și moduri de a fi diferit de cele pe care le-ar fi sugerat ereditatea lor socială și a căror obligație, impusă direct, ar fi suportat-o greu. Asta ne dă formula unui bovarism ideologic despre care se poate afirma că ar consta, pentru un grup social, în adoptarea unei atitudini de utilitate proprie unei fiziologii sociale diferite, prin puterea persuazivă a unei idei generale, indiferent dacă vine de la o dogmă, dintr-un loc comun sau de la un adevăr rațional.

Acest bovarism ideologic intră, într-un fel, în formarea oricărei moralități colective. Dar el se comportă într-un mod diferit după cum energia socială care vine în conflict cu ideea este puternică sau slabă, în funcție de puterea ei de deformare, adică de reducere a forțelor exterioare la legea propriului mecanism sau după cît e de flexibilă și maleabilă, capabilă să sufere devieri din cauza impulsurilor străine. În primul caz, grupul social nu admite decît parțial ideea și nu-i acceptă consecințele decît pînă la o anumită limită, dincolo de care nu-i mai dedică decît un cult nominal, mărginindu-se să dea numele ei unor fenomene diferite, create prin activitatea proprie. El explorează astfel în favoarea sa prestigiul ideii și, pentru a o face să coincidă cu nevoile sale, o deformează, *concepînd-o alta decît este.* În al doilea caz, grupul social dominat de idee se conformează atitudinilor pe care ea le prescrie și care au fost inventate pentru nevoile unei alte activități, iar el se mulțumește cu gesturi care nu i se potrivesc deloc. Ca un soldat acoperit de o armură făcută pentru un altul și care i-ar paraliza mișcările. Păcălit de falsa concepție pe care și-o face despre sine însuși, grupul devine mai slab pentru că uzează de sentimente, idei și credințe care nu sînt făcute pentru el.

III

Ideea creștină, cu multiplele împrumuturi făcute de diferite grupuri sociale pentru a se constitui, oferă, cu mii de nuanțe, exemple ale uneia sau ale celeilalte aventuri. Dar ea arată întîi și-ntîi un caz deosebit de tipic al unei atitudini de utilitate care, specifică unei fiziologii colective determinate, se propune desprinsă de rădăcina ei sub masca ideii generale, ca un adevăr, întîi religios, apoi rațional.

Se cuvine să notăm cu această ocazie că națiunile nu sînt singurele colectivități existente. O dorință comună reunește într-un grup omogen oameni animați de aceleași nevoi și care aparțin unor naționalități diferite. Astfel, la ora actuală, proletariatul din toate țările tinde să-și solidarizeze interesele, independent și uneori deasupra distincțiilor naționale care-și clasează membrii în grupuri naționale diferite. La drept vorbind, faptul

că majoritatea oamenilor aparţin în acelaşi timp la cel puţin două colectivităţi, din care una e de origine naţională iar cealaltă de origine economică, este cauza care aruncă atîta tulburare şi complexitate în raporturile sociale, în aproape toate epocile umanităţii. Ideea creştină, pregătită de meditaţia filozofică şi realizată în Evanghelii ca fapt de sensibilitate, traduce una din aceste atitudini, altele decît cele naţionale şi totuşi comune unui mare număr de fiinţe, între care comunitatea stabileşte o legătură : ideea creştină a fost, în epoca formării ei, o atitudine de utilitate pentru toţi cei pe care Nietzsche i-a numit, cu oarecare dreptate, cei slabi, cei bolnavi sau dezmoşteniţi, turma sclavilor.

Lumea antică se constituise pe sentimentul diferenţei şi inegalităţii dintre oameni : se dezvoltase astfel o civilizaţie în care se manifestase o distanţă extraordinară între o minoritate de privilegiaţi şi o imensă majoritate de servi şi oprimaţi. Contra unei astfel de stări de lucruri, stoicismul, care cerea în acelaşi timp o rară cultură intelectuală şi calitatea excepţională a orgoliului, n-a putut fi o resursă decît pentru elită. Creştinismul, dimpotrivă, întemeiat pe însuşi faptul slăbiciunii, a fost accesibil celor mai mulţi, într-o vreme cînd lupta între indivizi şi stăpînii puterii nu putea fi decît disproporţionată. Creştinismul, în esenţa lui, ca şi budismul, nu e nimic altceva decît un mod de a te resemna şi, la nevoie, de-a muri : cei slabi, convinşi de slăbiciunea lor, renunţă la lupta pentru putere, renunţă să joace o partidă care nu oferă nici măcar un risc şi pe care ştiu că n-o pot cîştiga. Dar, doar prin faptul că se adună, ideea începe deja să se contrazică pe ea însăşi, căci această turmă de nevolnici, strînşi într-un organism, devine o forţă de care ar trebui în curînd să se ţină seama. Aşa cum lumea antică se constituise pe baza principiului inegalităţii, tot astfel lumea creştină se constituie pe baza principiului egalităţii. Cei slabi de odinioară tind să devină puternicii de azi şi deja ne putem teme că această forţă nouă, devenită tiranică, să nu determine o nouă formă de opresiune şi să nu suprime libertatea individuală, care ar fi putut înflori poate pentru o scurtă perioadă de timp, datorită incertitudinii unei lupte încă inegale între două principii contrarii.

IV

Între timp, ideea creştină, acceptată în lumea occidentală întîi ca un adevăr divin, mai tîrziu ca un adevăr al raţiunii, a jucat aici, şi mai joacă încă, un rol în care trebuie să distingem numeroase nuanţe, ajungînd pînă la contraste. În general, e evident că ideea care, în puritatea ei, mergea pînă la a renega lumea, care se pronunţa pentru renunţarea la bucuriile pămîntene, proclama fraternitatea umană, egalitatea tuturor şi vanitatea diferenţelor, care dispreţuia efortul intelectual şi cercetarea ştiinţifică, care condamna atracţia pentru frumuseţea formelor, cuvintelor şi sunetelor, a dat naştere, odată cu lumea modernă pe care a creat-o, şi la organizarea proprietăţii, la creşterea bogăţiei, la constituirea ierarhiilor, la un extraordinar efort al umanităţii occidentale pentru a cuceri forţele naturii, la o cultură ştiinţifică de care lumea antică nu s-a apropiat, la forme de artă noi şi de o egală frumuseţe. Conform unui bovarism esenţial, ideea s-a realizat deci într-o manieră neaşteptată, efectul contrazicînd cauza care i-a dat naştere.

Este aici cazul unui bovarism nominal : ideea se arată aici deformată, concepută altfel decît este pentru întreaga umanitate care a constituit lumea occidentală modernă. Avem explicaţia acestui fenomen ironic, dacă remarcăm faptul că pesimismul creştin, negator al vieţii, a colaborat, pentru a întemeia societatea modernă, cu un mănunchi de forţe mult mai puternice şi care-l contraziceau, cu toate forţele vieţii : egoismul individual, dragostea pentru bunurile imediate, pasiunea de a domina, de a avea în stăpînire cele mai bune lucruri, toată frenezia care fixează scopurile activităţii şi dezvoltă energia prin concurenţă. Ideea creştină ce se pronunţa pentru renunţare şi aspira la moarte n-a intervenit deci printre aceşti fermenţi de energie înverşunată decît ca o otravă potrivită să-i toropească şi să-i atenueze, astfel încît, faţă de această energie a lumii barbare, prea sălbatică şi prea ardentă, această otravă a fost utilă. Ea a fost un calmant care a stăpînit febra. Coborînd temperatura mediului, ea a permis acestor energii, prea puternice în mod individual, să se ierarhizeze. Ideea creştină a fost la origine, fără deosebire, pentru toate grupurile acestei societăţi în formare, o atitudine de utilitate, cu condiţia să nu i se realizeze decît parţial conse-

cinţele : între aceste limite ea a coborît egoismul individual pînă la un nivel care să permită viaţa socială.

Este de remarcat, într-adevăr, că în epoca pe care o avem în vedere, cînd se formează societăţile occidentale, fiecare dintre acestea are puterea să distingă în ce măsură otrava creştină îi este folositoare. Formele catolice ariene, nestoriene, greceşti şi protestante stau dovadă a acţiunii secrete a fiziologiei sociale distincte, asimilîndu-şi ideea prin procedee diferite, în cantităţi variabile şi potrivit nevoilor particulare. În toate aceste cazuri, fiecare fiziologie socială pare să fi vrut să se modeleze pe o idee generală, desprinsă dintr-o atitudine de utilitate diferită de a sa proprie ; fiecare din aceste societăţi, concepîndu-se creştină, se vede cu totul alta decît este, dar ea nu ajunge să-şi dea seama de această falsă concepţie despre ea însăşi decît în măsura în care de-aici are un avantaj. Dincolo de această limită, ea îşi supune ideea. Aceasta, care se dă drept scop absolut, e făcută să nu mai fie decît un mijloc. La drept vorbind, participă la triumful contrariului ei. Această formă de bovarism ascunde deci o utilitate esenţial vitală.

Iată, printre multiplele avataruri ale ideii creştine, un exemplu al unui astfel de bovarism. În secolul al XVI-lea, în timp ce naţiunile din sudul Europei, calmate şi civilizate odinioară de cultura romană, se mulţumeau cu frîna catolică a cărei putere era deja diminuată, rasele din nord, mai apropiate de sălbăticia barbară şi care aveau nevoie, pentru a se stăpîni, de constrîngeri majore, creează odată cu protestantismul, o religie nouă : aceasta, mai apropiată de creştinismul originilor, cerînd un exerciţiu constant al conştiinţei individuale, le-a dat o frînă cu o putere de inhibiţie mai mare şi mai apropiată de violenţa lor. Naţiunea engleză a fost una dintre cele care au recurs la acest expedient. Ea oferă, între toate celelalte, un exemplu admirabil al cîştigului pe care un grup social îl poate avea din ideea religioasă ca instrument de guvernare, fie ea ideea creştină.

O religie este prin excelenţă mijlocul prin care oamenii aparţinînd aceluiaşi grup sînt conduşi să se conceapă, în ciuda distincţiilor individuale, asemănători unii cu alţii. Adăugată la factorul etnic şi la habitat, ea contribuie puternic la formarea unei stări de coeziune între aceşti oameni. Cînd puterea acestei religii a trecut sau a slăbit, ea face loc tradiţiei morale, unui ansamblu de moduri de a fi, concepţii, prejudecăţi, în care

caracterul distinctiv al grupului își pune amprenta cu și mai multă forță decît religia însăși : căci această tradiție morală este un compromis între dogma religioasă și caracterul pe care cutare sau cutare colectivitate umană îl deține din fiziologia, din habitatul sau din circumstanțele sale istorice.

Mai mult decît oricare altă rasă, națiunea engleză a împrumutat, de la forma religioasă pe care și-a ales-o, frîna care-i era utilă în modelarea egoismelor individuale. Tradiția morală vine aici direct din religia protestantă, din tradiția biblică și din doctrina evanghelică, ajustată și aprobată, conform pretențiilor Reformei, de aparențele raționamentului filozofic. Ea se exprimă prin *idealul umanitar,* înlocuitor al fraternității creștine și care se dă drept un adevăr de ordin general. Se va vedea că, sub masca ideii generale, ideea umanitară, așa cum a fost ea concepută de națiunea engleză, ascunde o atitudine de utilitate pur engleză care, aplicată în alte țări ca un adevăr absolut este pentru acestea o cauză de vlăguire, în vreme ce aici ea nu e nimic altceva decît un expedient util. Ideea umanitară este într-adevăr o frînă care, moderînd egoismele anglo-saxone, le-a permis să se unească și să se pună de acord spre o mai mare forță a națiunii. Ea nu merge mai departe de acest scop precis. Construită de colectivitate în perioada cînd instinctul de conservare și de putere era cel mai lucid și mai înfloritor, frîna umanitară a fost proporțională cu forța impulsului de energie a grupului. Îndeplinind oficiul de a modera această energie atît cît îi era necesar ca să nu se năruiască pe sine însăși, puterea ei de inhibiție s-a trezit epuizată cu totul. Nu i-a mai rămas nici o putere ca să împiedice violența colectivității față de cei care nu fac parte din ea, față de străin.

În același timp cînd șlefuia cu ideea umanitară această frînă destinată să faciliteze raporturile conaționalilor în interiorul națiunii, anglo-saxonul, pentru că această invenție îi era personală și n-avea alt scop decît utilitatea sa, inventa și alte atitudini de utilitate în care știa, față de cei din afară, să exploateze în profitul lui și să aservească țelurilor lui interesate chiar această idee umanitară. Principala și cea mai remarcabilă dintre aceste atitudini este acel orgoliu nemăsurat și tutelar prin care se convinge că forma cea mai înaltă de civilizație, cea mai umană și cea mai morală a fost cea realizată de el. Pătruns de această

idee și înarmat cu ea, el o folosește ca pe o armă : logica, de aici înainte, cere să impună universului această civilizație, iar acest țel va justifica în ochii lui cele mai rele agresiuni. Încărcăturile de biblii și Winchester fac contra-greutate baloturilor de bumbac. Armata păstorilor va precede cu imnurile și psalmii ei o altă armată care, prin intermediul unor Maxim și Hotchskiss va propaga, nu fără profit, civilizația superioară.

Prin puterea orgoliului său, geniul anglo-saxon s-a imunizat deci contra exagerărilor periculoase ale ideii creștine și contra modernei sale întrupări umanitare, arogîndu-și totuși monopolul acesteia. Pentru poporul englez, ideea, în această formă de utilitate, este realmente o atitudine de utilitate, pentru că el și-a păstrat puterea să o deformeze, s-o conceapă alta decît este îndată ce încetează să-l mai slujească.

Ea este de două ori o atitudine de utilitate : în interiorul grupului e în măsură să atenueze egoismele individuale între conaționali, iar în afara grupului, împrăștiată printre celelalte națiuni sub masca ei de adevăr universal, tinde să le slăbească, să le dezarmeze și să le facă pradă.

V

Națiunea engleză oferă deci un exemplu foarte tipic al acestui bovarism invers, în care ideea generală, în conflict cu un egoism puternic, este făcută să nu mai fie decît un mijloc și se vede, dincolo de utilitatea sa, denaturată și batjocorită. Cazul invers se realizează atunci cînd ideea generală ajunge să se implanteze într-un mediu social mai puțin egoist sau a cărui putere de reacție a slăbit. Așa se întîmplă cînd un grup național, înclinat în mod natural către o anume blîndețe a moravurilor sau a cărui violență nativă a fost alungată deja printr-o civilizație anterioară adoptă o formă oarecare a moralei creștine, elaborată de un grup mai violent și care a avut nevoie, în epoca în care și-a împrumutat disciplina din creștinism, de o frînă mai puternică. Această frînă, prea puternică pentru societatea deja șlefuită care se lasă convinsă să o folosească îi va paraliza energia în loc s-o regleze și o va plasa într-o stare de inferioritate față de alte

grupuri. Necunoașterea sinelui și a adevăratelor sale nevoi duce la consecințe nefaste: colectivitatea este amenințată să-și plătească lipsa judecății cu ruina, făcînd-o să ia drept un adevăr cu aplicare universală ceea ce a fost o atitudine de utilitate pentru un grup determinat, diferit de ea și cu un grad mai intens al brutalității.

La drept vorbind, pentru a înțelege pericolul existent pentru un popor de a se lăsa înșelat de o idee generală nu e nici măcar nevoie să punem în calcul acest coeficient al egoismului. Ideea de diferență e suficientă pentru a explica amenințarea disocierii pe care o include, pentru orice grup social organizat și constituit de multă vreme, acceptarea unei idei generale modelate de un alt grup. Acest grup vechi, chiar prin faptul că a ajuns să se constituie și să trăiască, demonstrează că a știut, prin intermediul religiei, apoi al tradiției sale morale, să inventeze frînele necesare pentru coordonarea energiei lui. Faptul vechimii lui demonstrează de asemenea că aceste frîne, care altădată au fost dogme, texte de legi, pedepse, constă mai ales într-o dispoziție instinctivă de-a face sau a nu face ceva, într-o înclinație naturală, comună tuturor celor din grup și care îi aduce la punctul comun al vieții sociale. Formulele imperative edictate inițial pentru a face față primelor nevoi ale moralității și-au pierdut puterea să constrîngă prin teroare, și e bine că se-ntîmplă așa, pentru că indivizii normali ai acestei societăți se comportă instinctiv în maniera pe care o cere interesul colectivității. Ce se întîmplă deci dacă acest grup vechi adoptă, sub veșmîntul ideii generale, frînele fabricate de un grup străin? Principiul de moderație care, emanînd din vechile imperative, a pătruns în fiziologia sa și a fost centrul vieții sociale nu a mai putut fi suprimat, iar noul principiu de moderație impus prin adevărul străin va crește forța de inhibiție care constrîngea energia grupului: această energie se va găsi coborîtă sub nivelul care permite grupului social să-și mențină integritatea și esența printre celelalte grupuri.

Un exemplu concret va face mai concludente aceste dezvoltări. Îl vom împrumuta din prezent și din colectivitatea socială care constituie grupul nostru francez. Numeroase spirite consideră într-adevăr că societatea franceză este în prezent pradă acestui bovarism care constă în a lua o atitudine de utilitate pregătită

de altă națiune în virtutea propriilor sale nevoi drept un adevăr universal, indiscutabil și dogmatic. De fapt ne pare că, sub veșmîntul anticlericalismului, o formă nouă de moralitate, adică această religie umanitară care a fost elaborată de națiunea engleză, se străduie să se insinueze în consecințele franceze și să înlocuiască credința unora și scepticismul altora. Nu e protestantismul, cu aspectul său confesional, care se propune astfel ca model energiei franceze, nu e nici morala protestantă, ci e un aparent raționalism care nu-și găsește în realitate punctul de sprijin decît în această morală și în această formă religioasă.

Împrumutată direct din ideea creștină, element comun al oricărei civilizații occidentale, ideea umanitară, de origine engleză, importată în Franța de filozofii secolului al XVIII-lea, așa cum bine a observat Nietzsche, prezintă în această țară un pericol evident : ea este o diluare a otravei creștine, pregătite pentru o fiziologie care nu e a noastră și care are reacții diferite. Această diluare se adaugă la noi aceleia pe care am pregătit-o odată pentru noi și ne-a intrat deja în sînge. Ea riscă astfel să introducă, dincolo de factorul binefăcător, și această otravă creștină care, în stare pură, este mortală. În sprijinul dezvoltării precedente este important să arătăm aici că, spre deosebire de grupul anglo-saxon, poporul francez a împrumutat puțin din religia sa ca să-și constituie tradiția morală și să-și tempereze energia : o generozitate naturală și sentimentele onoarei sînt aici frînele care se opun exagerării egoismului individual sau național, iar aceste calități își au izvorul, mai mult decît în catolicism, în orgoliul unei energii avide să se demonstreze și care se vrea somptuoasă. Trebuie deci să ne gîndim că un popor care, avînd sentimentul onoarei și simțul generozității, posedînd frînele necesare ca să comprime excesul energiei sale, riscă să-și vadă distrusă această energie dacă-i mai opune, odată cu ideea umanitară, o nouă frînă.

Amalgam al renunțării evanghelice și al modurilor de activitate în care geniul anglo-saxon excelează, idealul umanitar, așa cum ne este oferit în mod disimulat, sub masca unui adevăr al rațiunii, nu poate exersa asupra noastră decît o acțiune evanghelică și deprimantă. În vreme ce depreciază motivele capabile să trezească energia noastră, idealul acesta nu procură, în compensație la motivele noi pe care ni le propune, și puterea să o

stimuleze. Idealul umanitar, atitudine de utilitate anglo-saxonă, se străduie să stabilească superioritatea scopurilor economice și comerciale față de năzuințele de supremație războinică, față de gustul abstract al întrecerii, excitant al energiei franceze. Se dezvoltă astfel la noi un ideal pacifist ce riscă să ne facă neputincioși pentru război, dar nu e în măsură să crească aviditatea noastră comercială. Am arătat deja că, dimpotrivă, această aviditate comercială rămîne așa de puternică la anglo-saxon, încît înăbușă la el consecințele logice și deprimante ale idealului umanitar și accentuează combativitatea, îndată ce e vorba să asigure, chiar și prin război, succesul intențiilor sale economice. Astfel, aceeași idee care pe noi ne dezarmează pe el îl lasă înarmat. Prin intermediul ideii generale, ni se sugerează să ne dirijăm eforturile către țeluri care nu ne stimulează decît puțin, fiind obligați să ne angajăm în lupta pentru putere pe un teren care nu ne este favorabil. Prin intermediul aceleiași idei, am fost întîi secați de motivele care au puterea să ne exalte și care, trezind întreaga noastră forță, ne-ar permite să susținem competiția cu celelalte națiuni și în același timp să dezvoltăm forțe personale de civilizație.

***

După ce am evidențiat în idealul umanitar, așa cum se exercită el de fapt, o atitudine de utilitate particulară, născută din instinctul de putere al raselor anglo-saxone, putem duce mai departe demonstrația și să arătăm cum același ideal, înlocuitor al creștinismului, sub masca lui religioasă și filozofică, colorată într-o nuanță nouă, și o atitudine combativă, de atac și apărare, în profitul anumitor grupuri și în detrimentul celor care se lasă înșelate de deghizarea unui interes particular într-o idee generală. Franța actuală oferă încă un exemplu de o uimitoare claritate. Ca urmare a diferitelor împrejurări, printre care trebuie să așezăm la loc de cinste bogăția ei, blîndețea moravurilor și descreșterea populației, Franța, dintre toate națiunile înzestrate de mult timp cu personalitate socială, este țara cea mai larg deschisă imigrației străine. Această stare de lucruri a dat naștere, în urma numărului crescut de naturalizări, la formarea unui grup important de *nou-veniți,* care aduc din țara lor de

origine o ereditate, tradiţii, obiceiuri şi idei morale diferite de acelea care au fost elaborate la noi de-a lungul secolelor. Nu ne putem îndoi de altfel că aceşti nou-veniţi n-ar fi fost atraşi, în noua patrie pe care şi-au ales-o, de nişte condiţii de interes personal şi deoarece considerau că aici ar găsi facilităţi cu care să-şi amelioreze starea. Un scop determinat îi stimulează şi le sporeşte energia. Veniţi adesea din ţări mai puţin bogate, aduc cu ei exigenţe mai mici : muncitori, comercianţi, industriaşi, bancheri, ei fac mai ardentă concurenţa pentru cîştig dar sînt un element care se adaugă la complicaţiile chestiunii economice. Educaţia i-a pregătit pentru cariere liberale, acelaşi stimulent făcîndu-i să jinduiască, cu o înflăcărare precisă, la cele mai bune posturi în politică, în administraţie, învăţămînt. Ei aduc în aceste cariere o activitate care poate fi un cîştig pentru colectivitate ; dar dacă ajung să prevaleze în diferite domenii în legătură cu înalta diriguire a ţării, atunci ţara, prin acest fapt, va fi în pericol să-şi vadă aplicat, într-o manieră mai mult sau mai puţin sensibilă, un ansamblu de măsuri în care se va trăda o concepţie morală şi politică împrumutată din altă ereditate socială, în care se va trăda măcar ignorarea tradiţiei naţionale. Chiar dacă această concepţie străină ar fi superioară tradiţiei ereditare, grupul nu-i va suporta mai puţin prejudiciul să-şi vadă impuse moduri de a fi cărora nu le este adaptat. Devenind conştient de el însuşi în mintea noilor veniţi, el se va imagina altul decît este, va încerca gesturi în care e stîngaci şi care nu sînt potrivite anatomiei sale.

Faptul emigraţiei străine poate să fie deci pentru Franţa un beneficiu : el este de asemenea şi un pericol ; că acest pericol e mai mult sau mai puţin ameninţător, mai mult sau mai puţin real, e o chestiune de apreciere asupra căreia n-are rost să insistăm aici : este suficient să constatăm că el a fost resimţit şi a născut în acelaşi timp, într-o fracţiune importantă a naţiunii, o atitudine de neîncredere şi de suspiciune faţă de noii-veniţi, iar din partea acestora o atitudine de apărare. Această atitudine de apărare s-a ascuns sub masca ideii generale căreia i-am dat originea în principiul creştin adaptat la gustul protestantismului, idee umanitară care, sub influenţa unei nevoi mai complexe, s-a îmbogăţit cu o inflexiune nouă şi a devenit aici idee cosmopolită.

E foarte clar, pe de-o parte, că toți acești nou-veniți, care și-au părăsit patria pentru o alta, au ca înclinație naturală să acorde puțină importanță faptului național. Este evident, pe de altă parte, că ei au un avantaj clar în propagarea acestei indiferențe, în negarea distincțiilor etnice dintre oameni, a acelor distincții provenite din îndelungata conviețuire în același spațiu, din aceeași tradiție istorică și morală, dintr-o necesitate comună de a reacționa asemănător la un ansamblu precis de împrejurări. Este prea evident că ei au un interes major să nege aceste diferențe, pentru a se bucura imediat și integral de o civilizație care n-a fost creată, de-a lungul secolelor, decît printr-un îndelungat efort comun. În orice stat organizat, idealul umanitar și cosmopolit este deci o atitudine de utilitate specifică grupului de nou-veniți : tocmai în acest interes pozitiv și particular își implîntă el realitatea, își ascunde și-și hrănește rădăcinile, nearătîndu-și decît floarea ideologică.

*
* *

Desemnînd mai precis și mai corect grupul particular pentru care această idee generală este, oricînd și oriunde, o atitudine utilă, în antagonism cu atitudinea de utilitate specifică oricărui grup național, se ajunge, dintr-un unghi de observație pozitiv, ca poporul evreu să fie numit nou-venit în toate țările lumii.

Se înțelege că o asemenea constatare nu e făcută în acest studiu într-un scop polemic. Dar nu am considerat că un exemplu atît de clar trebuie îndepărtat numai pentru că atinge un subiect actual și care pasionează pe toată lumea. Am considerat că, dimpotrivă, datorită sensibilității diferit interesate în domeniul acesta, ideea expusă aici s-ar arăta cu mai multă evidență. Nietzsche, în *Antichristul* său, a semnalat creștinismul ca o manevră supremă a rasei evreiești, învinsă ca stat politic și împrăștiată de-acum înainte, ca să-și garanteze securitatea în diferitele țări în viața cărora destinul său o chema să se amestece. În această ipoteză este vorba, e nevoie să semnalăm asta, de un calcul inconștient, dictat de instinctul de conservare cel mai sigur al rasei. Acest punct de vedere al filozofului pare mult mai adînc dacă avem în vedere că evreul, a cărui legătură națională este pur etnică și religioasă și nu e fixată niciunde în spațiu,

are totul de cîştigat şi nimic de pierdut cu o doctrină care face din toţi oamenii cetăţeni ai universului egali între ei, şi din diferitele naţionalităţi nişte fapte de o importanţă secudară sau perimată. Forţa lucrurilor şi logica instinctului îi obligă deci pe toţi oamenii aparţinînd rasei israelite să se ralieze în orice împrejurare în jurul unei idei generale care le este profitabilă. Aşa se întîmplă că, pe de-o parte, doctrina kantiană a imperativului categoric, adaptare a creştinismului la filozofie, promulgare a unei dogme morale extrase din raţiune, universală şi fără nuanţe, n-a găsit adepţi mai ferventi decît universitarii evrei. Aşa s-a întîmplat, pe de altă parte, că formele învecinate cu doctrina egalitară a evangheliei i-au avut drept promotori şi teoreticieni, cu Karl Marx, cu Lasalle, pe israelieni.

E natural să se întîmple aşa şi, făcîndu-se protagoniştii unei religii cosmopolite, nou-veniţii, evrei sau străini, uzează, conştient sau nu, de o idee generală aşa cum trebuie să se uzeze, adică deformînd-o pentru propria lor folosinţă. Dar de aici se ajunge de asemenea la suferinţa colectivităţii naţionale dacă ea este păcălită de travestirea ideologică sub care un interes străin încearcă să se impună conştiinţei sale. Crezînd că se supune unei raţiuni universale căreia în domeniul practicii morale nu-i corespunde nici o realitate, ea nu face altceva decît să se supună voinţei de putere a altei colectivităţi. Fascinată de idee, ea va pierde simţul necesităţilor ei vitale şi va adopta atitudini care-i sînt defavorabile. Tot ce întreprinde o colectivitate în numele unei idei generale, care n-a fost realizată pentru sine şi nu e travestiul ideologic al unuia dintre interesele sale, întreprinde contra ei, căci această idee generală nu poate fi altceva decît travestiul unui interes străin pe care îl va favoriza în proporţii de negîndit.

Înseamnă asta că toleranţa care pare să decurgă din concepţia umanitară şi cosmopolită ar trebui să fie condamnată şi înlocuită cu un exclusivism intransigent ? Nu, dar măsurile destinate să regleze aceste chestiuni vitale trebuie dezbătute nu în lumina unei idei abstracte căreia i-am afirmat artificiul, ci în numele intereselor grupului.

Esenţialul, într-o asemenea chestiune, e să nu te laşi păcălit ; într-o perioadă cînd naţiunile există şi sînt constituite mai puternic ca niciodată, e loc pentru convenţii internaţionale în

care dreptul oamenilor, definit cu o precizie mai mare și ameliorat constant, poate prin intermediul clauzelor reciproce, să asigure oamenilor aparținînd diferitelor națiuni o salvare, o protecție, o libertate și conforturi sporite în toate țările lumii. Dar tot ce se propune sub masca unei idei cosmopolite căreia nu-i corespunde nimic în realitate este întreprins de fapt în numele utilității unui grup determinat, acest grup al nou-veniților care, în orice stat organizat, are interese de dezbătut și de pus la punct cu grupul național.

Bovarismul ideologic, cu consecințele lui nefaste, constă deci, pentru o colectivitate dată, în a lua drept un adevăr cu aplicare universală o atitudine de utilitate proprie unei alte colectivități determinate. Prin acest ocol, un grup social, concepîndu-se după imaginea unui model străin, se vlăguiește și se ruinează.

Fabula poate contribui în mod util la explicarea acestui bovarism al Ideii. Să ne imaginăm, pe tema apologului din La Fontaine, un popor de berze lăsîndu-se convinse de predica unei hoarde de vulpi, cărora moralitatea le cere să se hrănească doar cu zeamă subțire în farfurii plate ; iată deci poporul berzelor cu cioc ascuțit și gît lung destinate înfometării, spre marele profit al vulpilor care, cu dosul limbii, vor lăpăi repede și fără probleme cele mai bune porții. Se va întîmpla așa pînă ce berzele vor fi înțeles că farfuria lată și zeama subțire nu sînt idei pure, extrase după doctrina kantiană din vreo categorie a Rațiunii. Numai atunci vor reîncepe să șlefuiască, în locul acestor talere potrivite numai pentru vulpoi, și amfore adînci, cu gîtul strîmt, potrivite pentru forma gîtului lor și care le vor păstra și lor cîteva bucățele bune.

VI

Am observat cîteva cazuri cînd colectivitatea umană se concepe diferită de ea însăși din cauză că a suferit sugestia unei idei generale inventate de un grup străin. Ar fi timpul acum să ne întrebăm dacă fascinația trecutului nu e de natură să conducă la un pericol analog. Timpul diferit, ca și spațiul diferit, este o cauză o schimbării : se pare deci că o realitate modificată

în timp este în pericol să se conceapă alta decît a devenit dacă persistă să se conceapă după imaginea exactă a ceea ce a fost odată.

Bovarismul a fost observat în vremea noastră cu un ochi deosebit de pătrunzător. Se pare chiar că pericolul pe care îl prezintă a fost denunțat cu prea multă forță, că ne-am pus în gardă împotriva lui cu o teamă exagerată. Această atitudine trebuie datorată fără îndoială uimitoarei accelerări care s-a produs în mersul evoluției, de cîteva sute de ani, în timpul căreia progresul invenției științifice a metamorfozat decorul lumii mai tare decît l-au făcut lungi perioade anterioare. Din cauză că știința a explicat printr-o cauzalitate naturală numeroase fenomene care pînă atunci își aflaseră în credință o interpretare fabuloasă, autoritatea credinței s-a trezit micșorată. S-a considerat că de-acum înainte era imposibil să se pună de acord credința veche cu concepțiile noi. Legătura care unește trecutul de prezent și formează aceeași realitate din două fragmente ale duratei fusese pînă atunci întinsă treptat de oameni, pe măsură ce timpurile noi, îndepărtîndu-se de cele vechi, se transformau pe nesimțite. Dintr-o dată, datorită elanului brusc al epocii noastre, s-a părut că viitorul s-a îndepărtat de trecut cu o mișcare prea bruscă pentru ca să mai fie posibil să se întindă legătura ; s-a considerat că trebuie ruptă. Tocmai această frică de trecut și de modelul vechi a pus-o Ibsen în scenă în *Strigoii* și o exprimă în această frază a doamnei Arving : «Nu doar sîngele taților și mamelor curge în noi, ci un fel de idee distrusă, de credință moartă și tot ce rezultă de aici. Ea nu trăiește, dar asta nu înseamnă că nu se află aici, în străfundul nostru și niciodată nu vom reuși să scăpăm de ea.» Această credință moartă, într-adevăr, și-a pus pecetea pe legea religioasă și civilă, pe tradiție, prescripțiile scrise, ordinea stabilită. Traducînd cu violență tendința contemporană pe care am observat-o, doamna Arving exclamă : «Ah ! ordinea și hotărîrile astea ! Mi se pare uneori că ele sînt cauza tuturor nenorocirilor din lume.»

Astfel, reglîndu-și cu exactitate conduita și morala după cele ale strămoșilor, omul prezentului s-ar identifica în mod greșit cu o ființă diferită de el însuși, s-ar concepe altul decît este, iar această falsă concepție ar fi pentru el o cauză de suferință, de slăbiciune și tulburare : pentru că și-ar cheltui toată forța

îndeplinind gesturi pentru care anatomia sa n-ar mai fi adaptată, sau care n-ar mai fi potrivite să-l slujească într-un mediu modificat.

⁂

Dacă Ibsen a arătat teama pe care o inspiră unor spirite contemporane această falsă concepţie pe care oamenii timpului prezent riscă să şi-o facă despre ei înşişi suferind fascinaţia trecutului, frumoasa carte a lui Fustel de Coulanges, *Cetatea antică,* ne arată cu documente precise cum şi sub ce forme acest bovarism s-a produs în istorie.

Studiind Grecia şi Roma de la începutul epocii istorice, Fustel de Coulanges a făcut într-adevăr să se vadă, şi aici se află chiar argumentul cărţii sale, că aceste cetăţi sînt guvernate de instituţii şi legi inexplicabile dacă nu li se caută originea într-o credinţă dispărută. Ajungînd să reconstituie această şedinţă stinsă printr-o inducţie căreia textele vechi îi vor confirma curînd valoarea pozitivă, instituţiile şi legile acestea, care nu erau decît fapte împrăştiate şi inexplicabile, se arată unite între ele printr-o strînsă legătură. Iată că ele sînt o consecinţă logică şi o subordonare necesară a credinţei care, în perioada vitalităţii ei, le-a decretat spre a se satisface.

Dacă avem în vedere că credinţa este pentru om realitatea sa cea mai imediată, e evident că formele generale şi imperative — dogmă religioasă, lege scrisă şi tradiţie — în care credinţa se exprimă sînt, pentru popoarele însufleţite de această credinţă, nişte atitudini de primă utilitate. Pe de altă parte, dacă observăm că într-un moment oarecare al istoriei, în urma unor lente transformări, întotdeauna vechea credinţă ajunge să se şteargă şi să dispară, constatăm că noua colectivitate care a despuiat această credinţă continuă totuşi să fie guvernată de ea, pentru că credinţa aceasta şi-a supravieţuit ei înseşi în tradiţia şi în legea în care s-a întărit. Colectivitatea este astfel obligată să se dea după nişte atitudini concepute în vederea satisfacerii unei realităţi care nu mai este a sa. Forţa tradiţiei şi a legii o obligă să se conceapă alta decît este şi o parte din energia sa este folosită ca să realizeze acte ale căror motive nu se află în ea însăşi. După părerea maestrului istoric, aşa se întîmplă cu

grecii și romanii în ce privește tradițiile și legile lor, de cînd ne-a fost dat să le cunoaștem.

Atunci cînd grupurile umane care vor deveni mai tîrziu societățile distincte ale Indiei, Greciei și Romei trăiau într-un teritoriu comun, care a fost deci credința, acreditată în egală măsură de toți, care s-a pietrificat mai tîrziu în litera formulelor hieratice și în textul legii, constrîngînd spiritul mobil al oamenilor prin legături nemișcate și fixe ? A fost, ne spune Fustel de Coulanges, o concepție particulară pe care oamenii acestei rase și-o formaseră atunci despre destinul sufletului după moarte. Moartea, după ei, nu era decît o schimbare a vieții. Totuși nu credeau nici în metempsihoză, nici că sufletul se ridică la cer. Dar erau convinși că vor continua să trăiască sub pămînt, că rămîneau uniți cu trupul cu care se născuseră și că omul continua să fie însuflețit după moarte de aceleași nevoi pe care le resimțise în timpul vieții. «Pentru ca sufletul să rămînă fixat în această locuință subterană care-i trebuia pentru a doua lui viață, era necesar ca și trupul de care era legat să fie acoperit de pămînt. Sufletul care n-avea mormînt n-avea locuință. El era rătăcitor. Nefericit, devenea curînd răufăcător. Întreaga antichitate a fost convinsă că, fără mormînt, sufletul lor era mizerabil și că prin mormînt devenea fericit pentru totdeauna.» [10]

A fost o necesitate, pentru oamenii dominați de această credință, să-și reglementeze cultul morților și să fixeze riturile înmormîntării. Au fost nevoiți să aibă grijă de necesitățile acestei vieți subterane care trebuia să fie a lor un timp mult mai îndelungat decît cel al existenței lor deasupra pămîntului. Aflați sub influența acestei credințe, o grijă cu totul egoistă și un instinct de prevenire i-a obligat să-și organizeze viața socială în vederea necesităților vieții lor postume. Puternicul interes care era aici în joc a dat naștere la modalitatea de intimidare obișnuită și astfel a fost inventată o religie, morții au fost divinizați, mormintele lor au devenit temple iar cultul lor a fost reglat urmînd riturile. Religia aceasta, la rîndul ei, a hotărît forma instituțiilor sociale și iată primele acte prin care credința veche, retrasă de pe terenul fiziologic unde germinase, abstractă și detașată de neliniștea umană căreia îi era servitoare, a

[10] *La cité antique*, p. 10.

devenit o idee dogmatică ce avea dreptul de a guverna conștiințe, fără să-și justifice însă acest drept.

Religia aceasta a grecilor și romanilor a fost la originea ei în mod esențial particularizată. Avînd fiecare familie un strămoș distinct, numai descendenților din acest strămoș le-a revenit datoria să facă mortului masa funerară, să întrețină flacăra căminului care, închis în teritoriul casei, la adăpost de privirile străinului, fusese inițial ridicat, fără îndoială, chiar deasupra primului mormînt familial. Prin urmare, se vede ce mare importanță a avut perpetuarea familiei în ochii unei asemenea credințe. Lipsiți de descendenți, strămoșii erau lipsiți de cult, destinați suferinței, și iată de ce celibatul, a cărui idee a fost probabil, la origine, respinsă cu oroare de orice om rezonabil, a devenit mai apoi obiectul unei interdicții religioase, apoi legale, mult timp menținută în Grecia și la Roma.

Adulterul femeii ar fi avut din aceeași cauză consecințe de o extraordinară gravitate : prin substituirea posibilă a copilului legitim printr-un străin, strămoșii se vedeau într-adevăr lipsiți de beneficiile cultului pe care nu-l puteau primi decît de la descendenții lor. Se înțelege astfel severitatea pedepsei dictate contra vinovatei și interzicerea ca soțul să-i acorde iertarea. Se considera, pînă la urmă, că nu doar el era ofensat de o crimă care punea în pericol fericirea și securitatea tuturor ascendenților.

Printre multe altele, nu vom menționa aici decît două din consecințele legislative pe care le-a consacrat religia întemeiată pe credința primitivă. Pe de-o parte, proprietatea a fost inalienabilă : nu se putea nici vinde, nici transmite prin testament. Pe de altă parte, femeile au fost îndepărtate de la moștenirea părintească și au fost considerate ca nepotrivite pentru a întemeia în drept o legătură de rudenie, în așa fel încît familia recunoscută prin legea veche era diferită de familia stabilită prin legături de sînge.

Proprietatea a fost inalienabilă, pentru că la origine ea nu era altceva decît pămîntul în care se găsea mormîntul sau ceea ce-l înconjura. Necesitatea religioasă de a celebra cultul și a aduce masa funebră deasupra mormîntului s-a împotrivit înstrăinării pămîntului unde se afla acest mormînt. Căminul și mormîntul au fost, la drept vorbind, adevărații posesori ai pămîntului. Cultul cu care trebuiau onorate cerea ca pămîntul pe care-l luaseră în

stăpînire să fie transmis la nesfîrşit întregului şir de descendenţi, împovăraţi rînd pe rînd să îndeplinească riturile. «Individul, spune Fustel de Coulanges, nu l-a avut decît în păstrare, el aparţine celor care sînt morţi şi celor care se vor naşte.» [11]

Dacă femeia este exclusă din moştenire, motivul este de acelaşi ordin şi anume că, măritîndu-se, ea dezertează din cămin şi se îndepărtează de mormîntul strămoşilor. Mai mult, ea va întreţine cultul altor zei, al altor morţi, al acelora care sînt strămoşii bărbatului ei. Or, «nu putem aparţine nici la două familii, nici la două religii domestice» [12]. De aceea, ceremonia căsătoriei constă în principal în actul prin care tatăl îşi desprinde fiica de legăturile religioase ce o legau de cămin, şi în celălalt act, prin care soţia, acceptată în casa soţului, era pusă în prezenţa zeului domestic şi atingea focul sacru. Căsătoria era pentru ea o nouă naştere, devenea fiica soţului ei, *filiae loco*. Astfel, orice legătură era ruptă între ea şi familia în care se născuse. Cum ar fi putut să moştenească după tatăl ei de sînge din moment ce nu mai era între ei o legătură familială ? La fel se întîmpla pentru fiul acestei femei, care recunoştea drept bunic pe tatăl tatălui său, dar nu şi pe tatăl mamei sale. Nu actul material de naştere determină înrudirea : ci comunitatea prin cult. Doi oameni se puteau considera rude cînd aveau «aceiaşi zei, acelaşi cămin, aceeaşi masă funebră»[13]. Or, această legislaţie o găsim la romani, într-o epocă deja avansată. Agnaţia lor nu era altceva decît o rudenie primitivă prin cult, nu prin sînge. «Doi oameni nu puteau fi agnaţi între ei decît dacă, urcînd mereu din bărbat în bărbat, îşi găseau strămoşi comuni».

Ce vrem să arătăm aici, prin aceste două concepţii : a dreptului de proprietate şi a legăturii familiale e că, pe de-o parte, ele admit o construcţie perfect logică, sînt explicabile prin motivele cele mai comune sufletului uman, din punctul de vedere al credinţei particulare în ce priveşte destinul omului după moartea sa. Pe de altă parte, această credinţă, aşa cum am afirmat, a supravieţuit ei înseşi în textele religioase şi legislative unde hotărîrile ei păstrează un caracter imperativ şi o

[11] Idem, p. 74.
[12] Idem, p. 47.
[13] Idem. p. 58.

autoritate reală, în timp ce, deja de multă vreme, ele au încetat să răspundă unei utilități. Prohibițiile, regulile și obligațiile care s-au perpetuat în dogmă și în lege nu erau, pentru oamenii însuflețiți de credința veche, decît atitudini de utilitate gîndite. Dar importanța și chiar utilitatea lor au transformat curînd aceste atitudini naturale în dogme a căror genealogie utilitară s-a pierdut încetul cu încetul. Ele au putut fi propuse unor mentalități noi, unor oameni aflați pradă unor nevoi diferite în această formă detașată de mentalitatea care le-a produs și care nu mai permitea să-i fie verificate titlurile.

Frumoasa carte a lui Fustel de Coulanges ni-i arată într-adevăr pe greci și pe romani, în cele două puncte prezentate anterior, dominați de credința veche, dar această credință nu mai e pentru ei decît un argument poetic. În starea de slăbiciune aparentă, credința aceasta intră în lupta și cu realitatea nouă, și cu nevoile noi, pe care le contrariază. Ea păstrează mult timp un avantaj și numai puțin cîte puțin, prin lente și ascunse modificări, o credință nouă ajunge să se exprime și să organizeze în avantajul său viața socială : dar triumful ei este tardiv, încît marchează poate momentul în care ea intră deja în contradicție cu credința de mîine. Astfel, în Grecia, interdicția de a vinde proprietatea rămîne înscrisă în lege pînă la Solon. Texte precise dovedesc că la fel se întîmplă și în Sparta, și în orașele locriene și leucadiene. Fidon din Corint, în secolul al IX-lea, cerea ca numărul familiilor și proprietăților să nu poată fi schimbat, ceea ce explica interdicția de împărțire a pămîntului. De altfel, dacă legile lui Solon ridică interdicțiile anterioare, caracterul sacru al vechii prohibiții își arată încă puterea exercitată asupra spiritelor : vînzătorul își pierde, prin faptul vînzării, drepturile de cetățean. A trebuit să se scurgă o lungă perioadă de timp înainte ca orice restricție referitoare la dreptul de înstrăinare să dispară.

La Roma la fel : legea celor Douăsprezece table, chiar dacă-i permite cetățeanului să-și vîndă pămîntul, îi interzice să înstrăineze mormîntul inclus în acest pămînt. Cînd, mai tîrziu, i s-a dat voie să vîndă în întregime domeniul, faptul acesta trebuia să fie însoțit de o ceremonie religioasă asemănătoare cu *mancipatio* și care, fără-ndoială, transmitea noului proprietar și cultul, căci dreptul de proprietate nu era inițial decît o con-

secinţă a cultului respectiv. La Roma, ca şi în Grecia, din aceleaşi consideraţii religioase nu există în legislaţia primitivă dreptul de a dispune de bunurile sale prin testament, iar schimbarea acestei prohibiţii într-un regim nou nu se face brusc. În Grecia, Solon permite să facă testament numai acela care nu avea copii. La Roma, cînd legea conferă o oarecare toleranţă primei sale severităţi, cere ca testatorul să-şi facă măcar publică decizia. Dispoziţia prin care el schimba ceva în tradiţia ereditară trebuia să fie aprobată de un vot al poporului adunat prin curii şi prezidat de pontif. Nu trebuia nimic mai puţin decît o lege ca să se modifice o ordine a lucrurilor pe care religia şi legea, interprete ale unei credinţe abolite, o decretaseră. Numai pe o cale lăturalnică rudenia stabilită prin sînge a ajuns să se facă recunoscută şi să-şi acorde de drept aceleaşi efecte ca şi rudenia prin cult. «Legislaţia ateniană, spune Fustel de Coulanges, cerea în mod vădit că fiica, lipsită de dreptul de a fi moştenitoare, să se căsătorească măcar cu moştenitorul. Dacă, de exemplu, defunctul lăsase un fiu şi o fiică, legea autoriza căsătoria între frate şi soră, cu condiţia ca ei să nu fi fost născuţi din aceeaşi mamă. Fratele, singurul moştenitor, putea, la alegere, să se căsătorească cu sora sa sau să o înzestreze. Dacă un părinte nu avea decît o fiică, el putea să adopte un fiu şi să i-o dea pe fiica lui în căsătorie. Putea chiar să instituie prin testament un moştenitor care să se căsătorească cu fiica lui. Dacă tatăl unei fiice unice murea fără să fi adoptat pe cineva şi fără să-şi fi făcut testamentul, vechiul drept cerea să-i fie moştenitor ruda cea mai apropiată ; dar acest moştenitor avea obligaţia să ia în căsătorie pe fată. În virtutea acestui principiu, căsătoria unchiului cu nepoata sa era permisă şi chiar cerută de lege. Mai mult : dacă această fată era deja căsătorită, ea trebuia să-şi părăsească soţul ca să se căsătorească cu moştenitorul tatălui ei. Moştenitorul putea să fie chiar el căsătorit, iar în acest caz el trebuia să divorţeze ca să se căsătorească cu ruda sa. Vedem aici cum dreptul antic, ca să se conformeze religiei, nu a ţinut cont de natură.»

Am considerat că trebuie citat textual acest pasaj pentru că el arată într-un mod frapant compromisurile deosebite la care se vede antrenată o colectivitate socială pentru a concilia credinţa ei actuală cu prescripţiile unei credinţe moarte, care a continuat

să-și exercite autoritatea în ideea abstractă și în lege. Credința nouă avea tendința să întemeieze dreptul succesoral pe rudenia de sînge căreia îi cunoștea deja importanța, sacrificată pînă atunci. Înlocuind vechea evaluare cu una nouă, ea va ajunge curînd, la rîndul său, să decreteze anumite prohibiții și, printre acestea, interdicția căsătoriei între rude. Or, obligată să se tăgăduiască prin ascendentul pe care-l mai exersa vechea credință, ea nu ajunge să-i facă pe oameni să accepte unele din consecințele ei decît prin mijloace lăturalnice, rănindu-se însă ea însăși în modul cel mai grav și uzînd de ficțiuni care erau încă un omagiu adus ordinii vechi a lucrurilor.

Vedem deci, prin aceste două exemple, alături de care am mai putea cita multe altele, că grecii și romanii primelor perioade istorice au aplicat în propria lor guvernare reguli și maxime instituite altădată pentru a satisface o credință care nu mai exista în sufletul lor și niște interese care nu le mai aparțineau. Astfel, la instigarea unei idei abstracte care-i domina și-și impunea încă autoritatea prin lege, grecii și romanii s-au conceput, o lungă perioadă de timp, alții decît erau. Au apărut revoluțiile : ele au constituit clar lupta între o atitudine nouă, exprimînd nevoi inedite și credința ideologică ce, sub o aparență sacră, nu exprimama nimic altceva decît nevoi vechi.

Fustel de Coulanges a prezentat magistral o atitudine nouă, exprimînd nevoi inedite și credința ideologică, sub etapele acestei lupte în a doua parte a cărții lui, unde arată eforturile a două mari popoare pentru a-și pune legile în armonie cu nevoile lor.

CAPITOLUL AL VI-LEA

BOVARISMUL ESENŢIAL AL UMANITĂŢII

I. Bovarismul moral : iluzia liberului-arbitru. ● Consecinţa sa : responsabilitatea. ● Iluzia unităţii persoanei. ● II. Bovarismul pasional sau Geniul speciei : omul, pradă pasiunii dragostei, în vreme ce crede că-şi asigură fericirea personală, îndeplineşte de fapt dorinţa speciei. ● III. Bovarismul ştiinţific sau Geniul cunoaşterii : omul, crezînd că-şi măreşte, prin căutarea intelectuală, suma bucuriilor, nu-şi măreşte decît suma cunoştinţelor. ● Dublul motiv al căutării intelectuale. Motiv metafizic : omul muritor se vrea nemuritor. ● Motiv de interes imediat : prin cunoaşterea legilor naturii, omul pretinde că-şi sporeşte bunăstarea. Religia progresului prin ştiinţă. Facultatea de nemulţumire.

I

Bovarismul, aşa cum l-am prezentat la individ şi la colectivităţi apare astfel ca un caz excepţional. Pare că nu afectează decît cîţiva indivizi printre mulţi alţii sau cîteva grupuri sociale la un moment determinat al istoriei lor ; pare că acestor exemple, alese pentru a ilustra un caz patologic, e posibil să li se opună numeroase cazuri normale, cînd realităţile, individuale sau sociale, se arată în armonie cu ele însele şi ne oferă spectacolul unui ansamblu coordonat. Vom avea acum în vedere anumite moduri de a fi şi anumite credinţe comune întregii umanităţi, pînă într-atît, încît ele par să-i condiţioneze existenţa şi vom vedea cum comportă, toate, un fapt flagrant de bovarism. Dintre

stările profunde ale naturii umane, una din cele mai importante este această credință, de care numai cîțiva oameni excepționali scapă — și încă, în teorie — credință pe care întreaga noastră civilizație occidentală pare întemeiată : omul se crede liber.

Omul se crede liber, se închipuie dotat cu liber-arbitru. Asta presupune că deține o dublă putere, că, pe de o parte, este apt să discearnă ce se cuvine de ce nu se cuvine, binele de rău ; că, pe de altă parte, făcînd această distincție, e-n puterea lui să-și conformeze conduita în funcție de propria alegere.

Iluzia este atît de puternică, încît chiar filozofii s-au păcălit. Fără să mai vorbim de maeștrii filozofiei oficiale, a căror învățătură, dată sub o formă spiritualistă sau kantiană, întemeiază morala pe această credință, un gînditor ca Amiel ajungînd chiar la acest compromis : el spune că dacă omul nu este liber în mod absolut există cel puțin un joc în mecanismul necesității care-l constrînge.

Imediat ce încercăm totuși să ne închipuim ce-ar putea însemna modul de realizare al unui act liber, sîntem obligați să facem apel la elemente care intră, în mod necesar, în geneza oricărui act, elemente de care e imposibil să facem vreodată abstracție și care, trebuie să recunoaștem, nu ni se supun. Un act liber și care presupune o alegere între mai multe altele, cere intervenția conștiinței : trebuie admis că în prezența unui act de realizat, mai multe realizări posibile se reflectă dinainte în conștiință : dintre aceste posibilități diferite, după o dezbatere gîndită a motivelor, ființa liberă pe care ne-o închipuim, procedînd la acest examen, alege actul de efectuat și-l realizează. Or, din orice ordine de considerații se inspiră această ființă pentru a opta, fie că ține cont de o idee morală, fie de un interes sau de o pasiune, nu se văd toate elementele pe baza cărora ea hotărăște ; dacă ele apar acum în conștiință, asta e pentru că au fost proiectate dintr-un loc necunoscut, de către o forță necunoscută, pe care conștiința nu o stăpînește. Ele figurează sau nu în oglinda conștiinței datorită unor cauze necunoscute și nu dacă plac conștiinței : ele se găsesc la unul și lipsesc la celălalt. Sînt proiectate la unii și la alții în funcție de diferențele individuale, cu claritate și în ierarhii foarte diverse. Astfel, decizia așa-zis liberă care apare din examinarea motivelor se exercită asupra unor materiale care n-au putut fi ele însele alese,

ci au fost, dimpotrivă, impuse. Alegerea este în mod necesar determinată de numărul și calitatea elementelor numite, de acțiunea acestora, factori ai actului, combinată ea însăși cu înclinația dominantă, interesată, pasională, intelectuală sau morală a ființei care alege. Or, nici chiar această înclinație nu e liber aleasă : ea iese din necunoscutul fiziologic.

Actul însuși prin care un spirit vrea să devină atent și să suscite în cîmpul conștiinței motive noi și mai puternice de a se hotărî, actul acesta nu presupune nici o libertate, căci el este realizat de unul și nu de altul, cu toate că și unul și celălalt au același interes să-l realizeze. Dar iluzia contrarie vine din faptul că se confundă constant că *iei conștiință* de un act, o intenție, o strădanie sau o dorință de strădanie, se confundă puterea spectaculară prin care constați că acest act, această intenție, această strădanie, această dorință s-au ridicat din necunoscutul fiziologic — *cu puterea* de a trezi actul, intenția, efortul, dorința.

Dacă pe de altă parte, construite fiind consecințele logice care ar trebui să urmeze existenței unui liber-arbitru, ne coborîm ochii asupra realității ca să descoperim aceste consecințe, ne dăm seama imediat că ele sînt absente.

Liberul-arbitru, după cum s-a afirmat, ar presupune într-adevăr la om puterea să-și conformeze întotdeauna actele la concluziile rațiunii sale. Această rațiune îl învață să deosebească binele de rău, ca să folosim aici cuvintele cu sensul pe care îl dau moraliștii. Această rațiune îi cere de asemenea să îndeplinească binele și să evite răul. Se înțelege de aici că răul moral n-ar trebui să mai existe. Or, toți moraliștii sînt de acord că există. În lipsa unor dovezi mai intime și pe care orice om, obișnuit să se aprecieze în lumina moralei tradiționale, le va găsi în conștiința lui, penalitățile de orice fel sînt o dovadă. Ele sînt o dovadă, în egală măsură și cu aceeași forță, fie că se aplică vinovaților, fie că-i lovește pe inocenți.

De fapt, această constatare, existența răului moral, este inconciliabilă, o repetăm, cu ipoteza unui liber-arbitru. Ce mobil ar determina într-adevăr un om să facă ce e rău, cunoscînd binele și liber să-l realizeze ? Căutarea agreabilului, care diferă de bine, va răspunde un grup de moraliști.

Iată-i deci pe oameni pradă a două forțe contrare care-i atrag în direcții diferite. Dar imediat devine necesar ca fiecare să i se supună celei mai puternice : e posibil, în egală măsură, să ne imaginăm o altă soluție sau să pretindem că îl cucerește cea mai slabă. Or, această necesitate nu lasă nici cel mai mic loc libertății umane. După cum sentimentul datoriei, opus sentimentului plăcerii, va fi mai puternic sau mai slab, în funcție de ereditate, educație sau circumstanțe necunoscute și complexe, el va birui sau va ceda. În fiecare om, aceste două mobiluri sînt dispuse în funcție de o regulă și de niște raporturi cu care nu are nimic comun și fiecare om este condus de o constrîngere logică, superioară oricărei concepții despre datorie, oricărei conformări stricte a conduitei la consecințele necesare acestei ierarhii intime. La drept vorbind, în această ipoteză care deosebește în mod absolut binele de agreabil, se pare că majoritatea oamenilor ar dori ca înclinația către plăcere să fie la ei cea mai puternică și s-o învingă pe cealaltă : sentimentul datoriei riscă să devină în ochii lor principiul cel rău. Dar asta nu-i va face să fie liberi să schimbe ceva în dispoziția lor interioară ; această dorință nu-i va împiedica pe unii să fie condamnați să se satisfacă, oricare ar fi de altfel consecința socială care-ar rezulta de aici pentru ei ; nu-i va împiedica nici pe ceilalți să fie condamnați să-și interzică orice bucurie, în virtutea supremației, în organismul lor, a sentimentului datoriei, care nu va înceta să-i țină în frîu, departe de plăcerile la care aspiră.

Astfel, distincția stabilită între binele moral și agreabil nu lasă loc nici unei libertăți. Alți moraliști vor nega această interpretare și, neinteresîndu-i eșecul la care ea duce, vor admite că există confuzie între binele moral și fericire. Dar această nouă concepție, după cum vom vedea, este mai mult sau mai puțin brutală, mai mult sau mai puțin abstractă și rafinată. Înclinația către ceea ce numim binele moral presupune întotdeauna un anumit grad de predominanță a capacității de imaginație față de sensibilitatea imediată : dar ea poate rezulta la fel de bine, pentru că aici nu e vorba decît de un raport, mai mult de slăbiciunea acesteia din urmă decît de forța celeilalte, în așa fel încît între cei pe care morala îi califică drept buni și care se conformează prescripțiilor fixate de idealul social sau religios al momentului, există deja diferențe extreme. Imediat ce echili-

brul moral este rupt, iată, prin exces de impuls sau printr-o slăbiciune a anumitor centri de inhibiție, iată nebunia pur și simplu, sau, și mai periculoasă pentru cel care o are, nebunia prin acces, cu formele ei cele mai de neînțeles pentru omul normal, nebunia ucigașă, tendința irezistibilă la sinucidere, cleptomanie, vampirism, misticism, joc, avariție. Iată în sfîrșit acest amestec de bine și de rău, de pasiuni rînd pe rînd reprimate și lăsate libere, de răutate și bunătate, amestec care e soarta celor mai mulți.

Și toate aceste stări, normale și anormale, rezultă dintr-o dispoziție fiziologică ereditară la care nimic nu se poate schimba, decît într-o mică măsură, prin circumstanțe întîmplătoare, absolut independente de individ, mediul în care se naște, educația pe care o primește, acuitatea intelectuală de care dispune și care-i va permite să intervină mai mult sau mai puțin fericit în fiziologia sa, poate starea științei medicale contemporane.

Iată deci omul : riguros determinat în ce privește calitatea, gradul forței sale — fizice, intelectuale și morale — de cauze situate în trecut și intangibile, șlefuit de circumstanțe pe care nu el le stăpînește, care apar sau nu apar și care decid ce anume va fi luat din elasticitatea riguros limitată a instinctelor sale ereditare ; iar acest om, a cărui capacitate de a se strădui, de-a reacționa, de a se hotărî, iese din necunoscut, acest om se crede liber. Nu există o mai clară manifestare triumfătoare a puterii care i-a fost acordată de-a se concepe altul decît este. Omul, modelat de fatalitate, se crede liber să-și determine evoluția, să se șlefuiască după plac și să-și fie creator voluntar al propriei ființe.



O asemenea concepție n-a rămas sterilă : au apărut de-aici niște consecințe. Or, pentru cine a ajuns să pătrundă în întregime ceața care favorizează iluzia comună, nu e spectacol mai deosebit, mai comic și mai teribil în același timp, decît cel al contrastelor între realitatea lucrurilor și interpretarea lor imaginată de creierul uman.

Primul efect al credinței : — omul este dotat cu liber-arbitru — este că face să se nască altă credință : — omul este responsabil. Pe această idee a responsabilității se bazează întregul sistem educațional individual și social care implică dreptul de a pedepsi. Or, credința în legitimitatea pedepsei nu aparține doar celui care pedepsește : ea este înrădăcinată și în inima celui pedepsit. Dacă îi lipsește pedeapsa socială, el își inventează prin remușcare o suferință morală pe care o poartă cu el.

Dar spectacolul izbucnește în toată ciudățenia lui chiar acolo unde credința libertății umane pare să intre în compoziție cu credința contrară : în locul acestei lipse a libertății absolute, care transformă orice om într-un actor recitînd o dramă conformă cu textul, executînd fidel jocurile de scenă prescrise și neputînd prin nici o intervenție personală să-și modifice personajul, societatea, reprezentată prin tribunalele ei, și individul, în străfundul conștiinței lui, au imaginat distincții și nuanțe. Iată, din cauza acestor distincții, situații cînd omul este pe de-a-ntregul responsabil, iată și situații cînd el nu e responsabil decît într-un mod imperfect, iată altele cînd el nu mai este deloc responsabil. Să transpunem spectacolul uman în altceva : o ceată de excelente automate, construite de vreun Edison pentru amuzamentul spectatorilor, coboară de pe schele în piața publică și merg ca oamenii, se amestecă printre privitori, spun femeilor vorbe îndrăznețe, fac mii de pozne, luîndu-i unuia pălăria, celuilalt batista, spre marea încîntare a mulțimii indulgente. Printre aceste automate, iată pe unul care pare să ia parte la veselia comună : e atît de bine imitat *încît e ca toată lumea :* poate fi luat într-adevăr drept om. Și cum, datorită busculadei s-a făcut cu un portofel, iată-l luat de agenți și adus în fața unui tribunal. Judecătorul îl condamnă, iar automatul va merge la pușcărie. Așa se-ntîmplă și cu oamenii ; ei sînt, în majoritate, automate prea perfecte ; extrema complexitate a mișcărilor și actelor pe care sînt capabili să le realizeze ascunde necesitatea care-i guvernează. Imposibilitatea de a pătrunde legile determinismului care-i conduce îi face să-și imagineze o lume contrară necesității, pe care o numesc libertate și care nu e definibilă decît prin consecințele care-i sînt atribuite.

O anumită stare de echilibru instabil între instinctele multiple și comune tuturor îi dă individului această aparență de liber-

tate. Este considerat liber și responsabil îndată ce e normal, îndată ce greutățile care contribuie de obicei la formarea acestui echilibru instabil sînt vizibile în suma elementelor psihologice care-l compun. El însuși crede atunci în libertatea sa și, dacă acționează uneori bine și alteori rău, se judecă responsabil, își atribuie merite și greșeli. Își explică prin libertate diferențele conduitei sale, nu vede că, dacă a acționat bine ieri și rău astăzi, e pentru că azi cîteva împrejurări s-au adăugat sau au lipsit în jurul actului de îndeplinit : un sfat bun a lipsit, a fost în plus ceva alcool. De altfel, dacă subiectul este foarte sensibil, dacă diferitele lui instincte de acțiune și reacțiune sînt în echilibru foarte instabil, asta poate fi o cauză cu mult mai subtilă, invizibilă, nenumită, care decide în mod necesar turnura actului. Dar pentru că firele care fac să se miște automatul sînt mult prea fine, se neagă automatismul și se decide responsabilitatea. Dacă dimpotrivă, un individ se lasă pradă unei manii obișnuite și cauzele care acționează asupra majorității oamenilor pentru a-i împiedica să comită un act — prezența altor oameni, certitudinea pedepsei — nu au influență asupra lui, se consideră atunci că lipsesc la el unele din greutățile sau contragreutățile care formează o personalitate normală, este declarat automat și devine iresponsabil. Bovarismul încetează, în ceea ce-l privește, este conceput așa cum este.

Astfel, automatismul, care este universal, nu este recunoscut decît dacă unii fii sînt sfărîmați, fapt care face să se miște automatele bune. Atîta vreme cît acești fii sînt în număr normal și, mai ales, sînt bine încăpăstruiți, dacă jocul lor este rapid și neașteptat, automatul este luat drept un om liber ; el este responsabil, iar consecințele acestei concepții bovarice se exercită, în ceea ce-l privește, cu toată rigoarea lor. Se ghilotinează în Franța, an de an, o duzină de automate : aproape toți, în ultimile lor clipe, au remușcări, se confesează, se împărtășesc, îl îmbrățișează pe preot. Murind, ei omagiază astfel justiția oamenilor și își arată credința în liberul lor arbitru. Așa se întîmplă că, pînă la ultima lor suflare, se concep alții decît sînt, ca și cînd asta era însăși condiția existenței lor.

Există și automate fericite : ereditatea lor i-a șlefuit în așa măsură, circumstanțele exterioare le sînt pînă într-atît favorabile, că toate le merg bine. Conduita lor este constant conformă legilor

probităţii şi concepţiei pe care idealul epocii l-a format despre omul onest şi, trăind astfel, întîlnesc în acelaşi timp bogăţia şi stima publică. Dar asta nu le e suficient şi vor să mai aibă şi meritele virtuţii şi ale fericirii. Sentimentul meritului, cu satisfacţia interioară pe care o aduce acelora pe care soarta i-a favorizat cu un echilibru profitabil şi cu capacităţi aflate în armonie cu necesităţile mediului, asta e într-adevăr faţa fericită a concepţiei bovarice în virtutea căreia omul se crede liber să se modifice şi să-şi creeze destinul.

***

Printre falsele concepţii pe care omul şi le face despre sine însuşi şi care compun bovarismul esenţial al umanităţii, s-a dat un loc de prim rang credinţei liberului-arbitru, pentru că dă naştere la consecinţe practice imediate şi pentru că este, din această cauză, mai frapantă. Ea nu e totuşi decît o consecinţă a unei alte iluzii, mai profunde, care o explică parţial : iluzia personalităţii, credinţa în unitatea eului. Omul, rezultant şi alcătuit din instincte şi momente multiple, se concepe unul şi acelaşi

Nu e vorba de faptul că, în domeniul relaţiei, omul nu constituie o unitate. Fiecare apare distinct de toţi ceilalţi. Dar această unitate relativă se confundă cu o unitate pozitivă. Nu se vede că acest trup, diferenţiat în spaţiu de o serie de alte trupuri de care se apropie prin asemănări specifice, nu este, cînd e analizat izolat, decît o combinaţie de părţi la nesfîrşit. Doar printr-un procedeu grosier de simplificare ne înverşunăm să dăm numele de instincte acestor diferite părţi care contribuie la formarea entităţii complexe care este persoana umană : aceste instincte, ele însele, sub numele abstract cu care le numim şi prin intermediul cărora le izolăm pentru a le cuprinde, ascund o multiplicitate colcăitoare de existenţe separate, care se feresc de privirile şi de nomenclatura noastră.

E suficient, pentru a explica cum se formează iluzia unui eu unic, să arătăm jocul diferitelor instincte în conştiinţă. În timp ce, dintre toţi centrii nervoşi unde s-au refugiat, instinctele se avîntă, luptă, ajung să stabilească între ei o ierarhie mai mult sau mai puţin stabilă, ele se reflectă toate în conştiinţă, unde un

spectator mereu de veghe, permanent prezent, în vreme ce ceilalți se succed, își atribuie cauzalitatea oricărui fapt îndeplinit și-și asumă foloasele și pagubele bătăliei angajate. Relația care se stabilește în fiecare clipă între multiplicitatea instinctelor, acesta este fenomenul compozit, starea de fapt, instabilă și trecătoare, căreia instinctul spectator îi conferă o aparență de unitate luîndu-l pe seama sa, încît suita de minciuni pe care le-am prezentat se termină, sau mai degrabă își are sursa, în această ficțiune originală a unui instinct spectator care se crede autor, și încă unic, al unei drame cu o sută de personaje, la care el asistă.

II

Bovarismul personalității pe care l-am descris explică și legitimează celelalte minciuni ce guvernează umanitatea, obligînd-o să realizeze anumite țeluri determinate, folosindu-se pentru asta de aceleași mijloace utilizate și pentru alte scopuri, pe care nu le poate atinge. Activitatea umană se arată aici păcălită de dorințele care o înalță. Aceste dorințe sînt atribuite personajului imaginar care, dincolo de toate transformările trupului uman, se numește «eu». Înflăcărarea de necrezut pe care o manifestă omul ca să satisfacă poftele acestei ființe iluzorii duce la alte consecințe, pe care nu crezuse că le va dori.

Schopenhauer, cu simbolismul din al său *Geniul Speciei* a pus în scenă, într-un mod strălucitor, una din acele capcane întinse de finalitățile dorinței umane. E suficient să spunem aici că vom găsi, în al treilea volum din *Lumea ca voință și reprezentare,* la capitolul despre *Metafizica dragostei,* dezvoltările furnizate de filozof în ce privește această formă a bovarismului.

Nu trebuie reținut tot din teoria lui Schopenhauer, iar anumite interpretări, așa cum intră el în detalii, par contestabile. Dar ideea generală pe care a formulat-o, făcîndu-i anumite modificări, rămîne totuși o imagine de o importanță excepțională. Omul, pradă pasiunii amoroase, în timp ce crede că urmărește un scop personal, îndeplinește de fapt dorința speciei. Acest fapt de o importanță majoră, care depășește cu mult mai mult interesele individuale, legitimează de altfel locul exorbitant pe

care pasiunea dragostei îl ocupă în viața reală, în roman, în teatru și, în general, în toate artele. Ea explică seriozitatea cu care amanții își dau osteneala să-și satisfacă dorința, ea justifică disprețul pentru toate celelalte interese și sacrificiul pe care ei îl fac. Geniul Speciei care-i posedă le promite o fericire nemăsurată, de neimaginat pînă atunci, dar prin momeala acestei promisiuni îi constrînge să-și realizeze de fapt propria dorință, care este unică : să asigure viața speciei, să facă să se nască ființe numeroase care le perpetuează pe cele din aceeași specie, pe toți acești trăitori care vor muri și care, dacă Geniul Speciei nu va avea grijă, vor duce cu ei, în pămîntul cu care se vor contopi, secretul formei particulare pe care viața, cu prețul atîtor eforturi și încercări, a creat-o. Totuși, iluzia care-i pune cu atîta putere în mișcare pe amanți se împrăștie și se micșorează atunci cînd scopul urmărit de Geniul Speciei a fost realizat, cînd individul cel nou, cel care va perpetua specia, este conceput. Această deziluzie este o regulă și nu suportă excepții : o dragoste care persistă sau care renaște după ce s-a atenuat este o nouă cerință a dorinței speciei care vrea să fie iarăși satisfăcută, care cere procreația a numeroase ființe asemănătoare dintr-un același cuplu.

Căsătoria și toate legăturile durabile care leagă una de alta două ființe de sex opus sînt, la drept vorbind, un compromis între instinctul amoros și celelalte instincte care, în mediul social, îi dispută acestuia hegemonia. În cazurile fericite, amanții reușesc să înlocuiască dragostea cu un sentiment diferit și complex, bazat pe raporturi de conveniență reciprocă, mai durabile ; ei se iluzionează, iau prietenia, interesul personal sau obiceiul drept dragoste, iar această nouă minciună, această nouă și falsă concepție despre ei înșiși și despre ceea ce simt, prelungește într-o manieră acceptabilă pentru individ o legătură pe care doar interesul speciei a creat-o.

Cel mai adesea, interesul individual este, la drept vorbind, în antagonism cu interesul superior al Geniului Speciei. Dorința Geniului Speciei n-ar fi îndeplinită dacă n-ar uza de-un șiretlic : îl supune pe individ intereselor sale prin atracția unei plăceri imediate și foarte puternice prin care-l determină pe om să ia drept un avantaj personal actul prin care va îndeplini de fapt dorința speciei și se va prinde el însuși în noi lanțuri. Cine nu

vede de altfel că, tocmai căutînd să-și astîmpere pasiunea, omul, de obicei, nu numai că se dezinteresează de consecințele rezultînd de aici, dar se și teme de ele Așa se întîmplă într-o societate organizată pentru toți cei a căror legătură nu a primit aprobarea stabilită prin legi.

Astfel, în ce privește pasiunea dragostei, omul se concepe altul decît este. În el se ridică un instinct cu o violență extraordinară. Se crede interesat să biruie acest instinct : folosește pentru asta toate resursele inteligenței și voinței sale, dar această luptă se termină în profitul unei ființe în care el nici nu se mai recunoaște. Se trezește din pasiunea lui împovărat de consecințe nedorite, ca și cînd ar fi suferit sugestia unei ființe care ar fi abuzat de numele său și și-ar fi folosit energia contra lui.

Se vede cum o înșelăciune de acest fel își are izvorul într-un bovarism al personalității. Eul, care nu e decît o reprezentare abstractă, ca și cetatea sau statul, este luat drept o ființă cu o unitate reală. El e, la drept vorbind, locul pe care, cu un termen abstract, îl numim instincte, loc în care vin în contact ființe vii și, unindu-se sau opunîndu-se, formează puteri în care un anume grup e rînd pe rînd preponderent Îndată ce una din aceste puteri de fapt este întemeiată, iluzia persoanei este pentru ea un instrument de guvernare ; ea devine eul, iar eul este, în ochii instinctelor trupului uman, ceea ce este, în ochii oamenilor, divinitatea, adică o forță intelectuală căreia e drept și rezonabil să i te supui. Prin această ficțiune, instinctul care-și exercită suveranitatea și care pare să comande în numele eului, dobîndește asupra tuturor celorlalte o putere nemăsurată. Tot ce acestea utilizează de fapt în favoarea lui pare să fie întreprins în slujba unei entități majore căreia i se consideră părți subordonate și a cărei singură funcție constă totuși în a lega între ele, printr-o legătură mnemonică, actele succesive, ale diferitelor grupuri de instincte care, rînd pe rînd, stăpînesc imperiul și întemeiază dinastii. Cînd se prăbușește una din aceste dinastii, ea este înlocuită printr-o putere nouă, și iată schimbate legile divine care emanau din eu ; este evident că tot ce-a fost realizat în numele puterii precedente a folosit altor țeluri decît acelea ale persoanei umane, țeluri specifice unui instinct particular trupului uman detominat. Dar se vede, de asemenea, că acest

instinct, în afara eului uman în care s-a dezvoltat, se ramifică la alte instincte de aceeași natură, în milioane de alte euri, în milioane de alte trupuri, în așa fel încît acest țel particular și trecător pentru un anume eu determinat este un țel general pentru umanitate.

Așa se întîmplă că, în timpul pasiunii amoroase, acest instinct biruitor, care pare să înlocuiască persoana în întregime, folosește pentru sine toate celelalte instincte, toate celelalte puteri ale trupului uman. Or, în timpul acestui instinct, viața intimă, necunoscută și reală care-și dă curs, în ochii conștiinței individuale, sub numele de dragoste, tinde să iasă din limitele și din spațiul care i-au fost fixate pînă atunci. Ea migrează din acest trup, din acest eu pe care l-a însuflețit pînă atunci, pentru a se răspîndi în afară și, în timp ce casa din care a pornit se va surpa puțin cîte puțin pînă se va prăbuși, această viață profundă a speciei se va construi în alte lăcașuri omenești, în alte trupuri, în care ea va persista și va înflori.

III

Ca și Geniul Speciei pe care l-a imaginat Schopenhauer, un Geniu al Cunoașterii simbolizează, printr-o altă iluzie care de asemenea conduce umanitatea, o altă formă a finalității.

În timp ce Geniul Speciei îi înrobește pe oameni, prin atracția voluptății, la perpetuarea de-a lungul mileniilor a medaliei umane, Geniul Cunoașterii are drept scop și capriciu pătrunderea legilor care stăpînesc universul. Pentru că-i face pe oameni să îndeplinească travaliul ce-i va fi lui de folos, pune în joc și șiretenia și-i și stimulează prin minciună. Îi convinge că au un interes personal în căutarea cauzei fenomenelor, ca să le exploateze apoi în profitul și spre bunăstarea lor. Păcălit de acest miraj, omul se străduie, iar grija constantă de a-și face existența mai bună îl duce la crearea științelor. Pune mîna pe forțele naturale, care vor trebui să le cruțe pe ale sale, și ajunge, prin mii de invenții, să-și înmulțească bogățiile în proporții de necrezut. Dar, în același timp, sensibilitatea lui se deplasează: neplăceri și supărări pe care nu le cunoștea năvălesc asupra lui. Ceea ce-i era indiferent îi face rău. Numărul nevoilor crește

odată cu bogățiile. Ajunge să-și piardă facultatea de-a mai resimți vreo nevoie și cade în plictiseală. Dintre privilegiații acestei stări de sațietate, cei mai ingenioși inventează artele și se refugiază într-o atitudine estetică. Dar aici e, se pare, ultimul efort al unei elite, după ce s-a sustras nevoii, ca să scape de plictiseală. Omul, consacrat contemplației estetice și nemaiprivind lucrurile decît din punctul de vedere al frumuseții lor, este condamnat să piară pentru că-și uită interesele vitale : el se trezește curînd exclus din lumea în care majoritatea ființelor, îmboldite de grija materială, pun stăpînire pe lucrurile necesare, în detrimentul celui care nu mai face efortul să le aibă sau să le păstreze.

∴

Astfel, cunoașterea se dă omului drept un mijloc potrivit ca să-și satisfacă interesul. Or, analizînd în detaliu jocul acestei iluzii care reușește să se facă acceptată, se dovedește că omul din toate epocile se arată preocupat să-și amelioreze viața imediată, binele pămîntean și să-și asigure în același timp, dincolo de această primă existență, o fericire perfectă și durabilă în a doua existență, pe care și-o imaginează. Pentru a atinge acest dublu scop, face apel la cunoaștere. Oricît de himerică ar putea să pară cîtorva spirite a doua grijă, istoria e aici gata să-l convingă pe observatorul grijuliu să țină cont de ea, îndată ce e vorba să se arate starea cunoașterii umane, să i se caute originile și să i se cerceteze rezultatele. Omul muritor se vrea nemuritor. Aceasta este dorința de care-și leagă fericirea și întreaga ingeniozitate a spiritului său tinde să o egaleze. Este un fapt care trebuie acceptat : este levierul oricărei speculații filozofice. Constatarea că un asemenea efort se consumă în urmărirea unei fericiri imaginare nu diminuează deloc importanța fenomenului ca mijloc de excitație mentală : tocmai în asta este el interesant. Nici nu discreditează în vreun fel această tendință ; omul, la drept vorbind, nu posedă în mod real decît ceea ce în creierul său este redus în imagini, nu depinde de exterior, poate să-l bucure în orice clipă și poate evoca după plac, cu care se întărește și se apără : imagini cărora le adaugă credința.

Omul primitiv, în dorința lui de supraviețuire, neagă faptul morții naturale: el nu vede în asta decît o schimbare de condiție și o explică prin mii de moduri ingenioase, naive sau grosiere. Hoarda primitivă își regăsește și-și venerează șeful mort în leul care l-a devorat și care, depășind noaptea cercul focului lîngă care ei dorm, își ia dreptul de la vechii servitori. În zilele noastre, restituindu-ne mentalități vechi, cutare rege negru de pe coasta africană sacrifică, la sărbătorile care comemorează amintirea strămoșului, un cortegiu de mesageri; din vîrful unei stînci sînt aruncați într-o prăpastie, purtînd cu ei daruri, dorințe și vești pe care au misiunea să le ducă strămoșului. Fostul rege și-a schimbat locuința, dar trăiește mereu în spiritul fiului și al tribului său.

S-a arătat în paginile precedente ce formă a înveșmîntat la arienii primitivi credința într-o viață postumă, s-a vorbit despre preocuparea lor pentru o existență subterană a sufletului și despre religia mormîntului. Se știe, pe de altă parte, cu ce rigoare credința în existența dublului, născută la egipteni, a dominat riturile și tradițiile acestui popor. În sfîrșit, e inutil să mai amintim că toate formele creștinismului modern confirmă, cu autoritatea dogmei lor, credința într-o viață viitoare.

Dacă partea cea mai mare a umanității și-a satisfăcut pînă acum nevoia de nemurire prin intermediul religiilor, din care cele mai grosolane au fost, se pare, și cele mai eficace, aceeași nevoie a dus la crearea, printr-o încordare cu mult mai mare a spiritului, a unei elite, din care a ieșit filozofia, cu toate științele pe care le-a pus în slujba sa. Aceeași stare de sensibilitate care explică primele ipoteze, cînd dorința se satisface prin credință fără să mai țină cont de neveridicitatea invențiilor sale, aceeași stare de sensibilitate explică și aceste eșafodaje mai complexe, prin intermediul cărora spiritul se străduie să construiască, alături de lumea vizibilă, și niște aparențe a căror armonie le disimulează fragilitatea, aparențe care formează metafizicile Această stare de spirit duce, în egală măsură, prin neliniștea delicată a unei sensibilități rafinate, atente să nu se hrănească cu himere, la apariția unei științe mai circumspecte, al cărei scop este să verifice soliditatea materialelor folosite în construcție; această grijă a dat naștere studiului critic al facultăților mintale. El se manifestă deja odată cu scolastica. Mai

tîrziu, cu Kant, această știință bănuitoare devine știința pură a cunoașterii. Ea își propune să aprecieze puterea și să determine limitele spiritului. În sfîrșit, fracționîndu-se și transpunîndu-se, face să înflorească științele de observație, ultimile venite: psihologia, care analizează și clarifică stările de conștiință, fiziologia creierului și a centrilor nervoși, care studiază, prin procedeele științelor naturale, organele gîndirii. Ajunsă la acest grad de rafinare și sinceritate în căutare, filozofia întîlnește biologia, fizica și chimia și înfierbîntă, cu înflăcărarea care a trezit-o, științele cele mai pozitive.

Ce ne propunem să punem aici în lumină este devierea suferită de instinctul metafizic pe măsură ce se exercită cu mai multă forță și perfecțiune. Trebuie să recunoaștem într-adevăr că nevoia de-a asigura vieții umane o supraviețuire și-a găsit în religiile cele mai primitive și mai grosolane o satisfacere mai imediată și mai sigură decît în religiile ulterioare. Certitudinea creștinului pare cu mult mai puțin puternică decît cea a sălbaticului și a primitivului, dacă luăm drept măsură fanatismul și practicile pe care aceste religii diferite le inspiră fidelilor săi. În sfîrșit, imediat ce întrebăm filozofiile și pe măsură ce ne adresăm celor mai recente și mai înalte, constatăm că răspunsurile lor implică afirmații din ce în ce mai vagi pînă ajung să nu mai formuleze nici una, sau neagă realitatea obiectului pe care dorința umană le ordonase să-l descopere. În același timp, dacă privim din punctul de vedere al frumuseții logice, al bogăției și armoniei sistemelor, este evident că nu putem compara fabulele primitive, primele bîlbîieli ale spiritului cu teoremele unui Spinoza, construcțiile ideologice ale unui Hegel, ipotezele unui Schopenhauer, ale unui Nietzsche sau Guyau.

Trebuie deci să conchidem că, în ce privește dorința de nemurire care-l constrînge să filozofeze, omul n-a ajuns să se mulțumească. Toată truda lui a fost deturnată de la scopul inițial pe care și-l propusese și a fost utilizată pentru altă finalitate, căci prima lui neliniște s-a obiectivat într-un admirabil peisaj logic în care, înrădăcinîndu-se pe un sol frămîntat de experiență, ideile se încrucișează ca niște ramuri înfrunzite pe cerul îndepărtat al conceptelor abstracte. Alături de aceste consecințe estetice, nevoia metafizică, prin științele exacte la care face apel, a modificat și a ascuțit într-un mod deosebit concepția noastră

despre realitatea obiectivă. Este evident pînă la urmă că domeniul cunoașterii s-a mărit uimitor și s-a împodobit prin intermediul efortului făcut de om ca să-și mărească sau să-și consolideze fericirea viitoare. Tot acest efort, dirijat conștient către un țel interesat, a realizat un obiect diferit, jinduit de această altă ființă, numită aici Geniul Cunoașterii.

*
* *

Celălalt mobil care-l împinge pe om să acționeze și care, poate, este cel mai actual, e după cum s-a spus, dorința să-și sporească binele pămîntean, fericirea imediată. Că acest mobil egoist are, ca și celălalt, drept consecință îmbogățirea domeniului cunoașterii, asta e pentru toți, prin ea însăși, o propoziție mai evidentă decît precedenta. Totuși, poate să pară mai dificil să convingem că în acest al doilea caz, ca și în primul, omul se străduie în van, că nu atinge scopul pe care și-l propune, că progresul cunoașterii, consecință involuntară a efortului, se plătește prin imposibilitatea să atingă vreodată țelul căutat în mod voit.

Dacă totuși întîlnim în spiritul modern o rezistență la aceste concluzii, asta e, se pare, datorită violenței și caracterului religios al prejudecății contrare. Acest secol are, ca și celelalte, o religie care-l domină : e religia progresului prin știință. Or, orice religie implică drept excitant credința în fericire, iar această religie a progresului, mai mult decît oricare alta, comportă acest miraj. În ochii inteligenței populare, progres este sinonim cu fericire. Dacă o asemenea prejudecată nu era atotputernică, fără îndoială în virtutea utilității ei actuale, numeroase experiențe ar avea puterea a demonstra că natura umană este dotată cu o putere elastică să se bucure și să sufere, care se exercită uniform, în toate împrejurările și în condițiile cele mai diferite. Doar noutatea unei plăceri ne atinge : îndată ce ea se transformă în obicei, încetăm să o mai resimțim cu plăcere, iar simțurile noastre rafinate descoperă nuanțe în care puterea de a suferi își găsește satisfacție.

Dintre toate descoperirile, de orice ordin, care, rînd pe rînd, le-au procurat oamenilor satisfacerea vreunei dorințe oarecare, nu e nici una care să ducă la o îndelungă încîntare din partea

lor. Omul e astfel alcătuit, e acesta un fapt de observaţie banală, încît se blazează repede de plăcerile lui. E uşor să verificăm această lege observîndu-i efectele în sensibilitatea unui aceluiaşi individ : e suficient să-l alegem cînd, pe parcursul unei perioade scurte din viaţă, destinul l-a supus unor încercări diferite şi contrarii. Se observă atunci, că tot ceea ce i se părea de dorit în vremea mizeriei sale încetează repede, în vremea cînd prosperă, să-i mai trezească pofta. Putem să ne imaginăm de aici la ce schimbări ale sensibilităţii trebuie să ajungem cînd punem la socoteală transformările organismului, înregistrate şi transmise printr-o lungă ereditate, de-a lungul secolelor istoriei şi preistoriei. Ceea ce ne-ar părea azi o tortură înspăimîntătoare a fost pentru strămoşii noştri un progres faţă de o stare precedentă mai rea, o ocazie de încîntare. Dar fericirea cu care făuritorilor de utopie le place să-i gratifice pe descendenţii noştri va fi poate pentru ei un rău mai intens decît al nostru.

Observînd bine lucrurile, se dovedeşte că omului îi este specifică o facultate de nemulţumire. Asta e ceea ce-l deosebeşte într-adevăr de toate celelalte specii şi din cauza acestei dispoziţii speciale schimbă în jurul lui condiţiile de mediu la care celelalte animale se adaptează în măsura în care pot şi în limitele permise de organismul lor. Această facultate de nemulţumire e deci cauza şi pivotul oricărui progres şi vedem de acum legea ironică, bovarismul esenţial, care mai guvernează aici umanitatea. Împins de acest rău care face parte din constituţia lui cea mai intimă, omul se crede capabil să-l remedieze, modificînd universul : de aici, întregul efort ştiinţific ca să înţeleagă şi să folosească legile, efortul filozofic ca să le interpreteze în favoarea sa, efortul artistic ca să-şi creeze bucurii noi. Dar el nu poate modifica şi facultatea de nemulţumire care-i constituie fiinţa, iar toate schimbările pe care le aduce universului sînt granița în care creşte şi devine puternică această plantă vie care poartă în capătul ramurilor ei toate fructele cunoaşterii. Omul se concepe dăruit cu puterea de a-şi mări bucuriile, dar el nu reuşeşte decît să-şi sporească ştiinţa. Geniul Cunoaşterii foloseşte în profitul său nemulţumirea umană, ca pe o forţă a naturii, la fel, omul foloseşte în folosul său celelalte forţe naturale, vîntul, vaporii sau curgerea apelor, ca să-şi mişte motoarele.

O istorie a medicinei, cu suita de efecte și modificări pe care aceasta le-a adus în organismul uman, ar dezgoli, dacă ar fi făcută într-un asemenea scop, mecanismul secretei înlocuiri a finalității impersonale printr-un scop interesat. Grija să-și păstreze forța și sănătatea, care se confundă cu grija prelungirii existenței, este cert unul din motivele cele mai puternice care îl determină pe om să se miște. Era deci natural ca acest izvor de energie să fi fost captat și utilizat de Geniul Cunoașterii în folosul lui și, de fapt, se pare că o asemenea grijă a fost una din primele surse ale spiritului științific. Studiul proprietăților curative ale mineralelor și plantelor a precedat chimia și botanica și a dat naștere acestor științe. Aceeași dorință de a interveni util în complexitatea organelor a creat fiziologia unei științe mai dezinteresate, și de-aici s-a născut biologia. Or, dacă putem susține că în prezent asemenea studii n-au interes decît prin ele însele și prin pura curiozitate pe care o trezesc în cîteva creiere, nu putem uita nici că aplicațiile la care ele ajung în domeniul medicinei sau industriei contribuie și mai mult la progresul lor, incitînd mulțimea, în speranța unui profit, la activități cărora altfel nu le-ar fi acordat nici o atenție. Interesul mulțimii, ducînd la întreceri pecuniare, obligînd Statul să se amestece, pune știința în posesia utilajului de care ea are nevoie. Descoperirea vaccinului contra turbării e puțin lucru față de admirabilele realizări ale lui Pasteur în ce privește disimetria moleculară ; dar, prin efectul ei practic, a lovit imaginația populară și a făcut celebru numele savantului. Acestei admirații, acestei griji terapeutice îi este datorată fondarea Institutului Pasteur, excelentă mănăstire științifică din care au ieșit deja și din care vor ieși în continuare numeroase opere dezinteresate de care va profita doar Geniul Cunoașterii. Dar ce se cuvine să admirăm e că, prin medicină, această primă neliniște care l-a împins pe om să intervină în propria sa fiziologie, Geniul Cunoașterii pare să-și fi creat o cauză a efortului care, manifestîndu-se odată, își devine sieși cauză la infinit, se legitimează și se naște cu o forță care crește mereu. Nu ne e permis în zilele noastre să vorbim despre ineficacitatea absolută a medicinei și trebuie să fim de acord că în numeroase cazuri particulare, ar fi murit oameni bolnavi pe care astfel intervenția medicinei i-a salvat. Dar, neluînd în seamă aceste cazuri triumfătoare și care justifică singure, dintr-un punct

de vedere practic, existența medicinei, e evident faptul că a păstra în viață ființe pe care natura le condamnase, iar printre ele unele se vor reproduce, are ca efect crearea unei rase naturale de bolnavi care nu vor putea trăi decît cu concursul medicinei. Primul amestec al medicinei a fost poate inutil, dar al doilea este necesar. Astfel, medicina, în toate cazurile cînd învinge natura, făcînd să mai dureze ființe al căror organism a fost atins în profunzimile sale, propagă în viață un focar de infecție. În ziua cînd medicina, stimulată de sentimentalitatea publică, va fi găsit mijlocul să vindece tuberculoza sau să-i frîneze drumul, ea va mări pentru viitor, în proporții incalculabile, numărul tributarilor ei și va ațîța poate boli noi, enigme noi și imbolduri noi pentru curiozitatea savanților.

De altfel, această consecință care constă în a face să trăiască ființe destinate morții nu e poate singurul mijloc prin care medicina răspunde necesității sale. Poate că ea acționează în același sens prin efectul remediilor pe care le inventează; căci ea nu cere unui remediu decît să vindece imediat răul și, cînd a găsit acastă topică, nu se mai preocupă de modificările profunde pe care le poate determina în organism intervenția unei substanțe străine. Așa a cazul vaccinului, despre care știm că previne variola, dar nu știm dacă nu cumva distruge, în acest mediu puțin cunoscut care e trupul uman, auxiliare indispensabile. La fel putem spune despre toate minunatele substanțe care pun capăt suferințelor și bolilor noastre trecătoare, cărora nu le cunoaștem decît acțiunea imediată și pe care le înghițim totuși fără ezitare, după sfatul terapeuților.

Așa că medicina, pe măsură ce vindecă, adică încetinește acțiunea destructivă a forțelor naturale, are ca efect schimbarea bolilor actuale și cunoscute cu alte boli, îndepărtate și necunoscute. Omul face din trupul său un cîmp de experimentare. Morții naturale, care vine la timpul său prin uzura organismului, i-a substituit, prin faptul intervenției medicale, numeroase cauze ale unei morți lente, nenumărate și diferite alte boli. Dar, modificînd astfel în trupul său cursul natural al vieții, instituind aici îndrăzneli și multiple experiențe, el duce la realizarea unui progres minunat al științei vieții, așa cum am arătat. Ca și filozofia, ca și efortul industrial, efortul omului de a se vindeca și de a se apăra împotriva morții a atins un scop diferit de cel

vizat. Ca şi în pasiunea amoroasă, cînd omul, crezînd că nu acţionează decît pentru fericirea lui, realizează scopurile Geniului Speciei, tot aşa în cercetarea ştiinţifică, crezînd că-şi ameliorează condiţiile de viaţă, el serveşte de fapt ţelurile Geniului Cunoaşterii. Astfel, tot efortul utilitar al umanităţii este deturnat către scopuri dezinteresate. Omul se crede dăruit cu puterea de a putea modifica Universul în avantajul său ; se întîmplă acum, ca şi altădată, că el se concepe altul decît este şi, în timp ce-şi împinge către această finalitate egoistă întreaga energie, el dezvoltă o forţă care este utilizată pentru o finalitate străină.

CAPITOLUL AL VII-LEA

BOVARISMUL ESENȚIAL AL EXISTENȚEI FENOMENALE

I. Antinomie între existență și cunoaștere. ● Eul psihologic se concepe în mod necesar altul decît este. ● II. Ființa universală a metafizicii se concepe în mod necesar alta decît este.

I

Împins de Geniul Speciei și de Geniul Cunoașterii, omul se concepe altul decît este în ce privește consecințele activității sale. Cu credința liberului arbitru, cu iluzia personalității, am văzut că el se concepe altul decît este în ce privește esența însăși a acestei activități. Mai rămîne de arătat că această concepție himerică despre sine însuși și despre lucruri nu poate fi evitată, că ea îi recunoaște principiului ei o necesitate absolută și că există un antagonism ireductibil între aceste două fapte : existență și cunoaștere.

Orice ființă care ia conștiință de sine însăși se concepe chiar prin acest fapt alta decît este. Astfel, poate să se formuleze, potrivit caracterului său universal, acest antagonism esențial între două stări, care se condiționează totuși una pe cealaltă, iar această enunțare își trage evidența din principiul că nu există cunoaștere decît a unui obiect de către un subiect. Se înțelege de aici că eul uman nu poate avea o cunoaștere integrală despre el însuși. Pentru a se cunoaște, el se divizează și doar o parte

a lui însuși ia cunoștință despre cealaltă parte. Chiar actul prin care se străduie să ia cunoștință de el însuși îi distruge unitatea. Îndată ce se îndepărtează perspectiva contemplării, eul se îndepărtează de sine însuși și, avansînd în linia timpului, el nu percepe din trecut decît o imagine căreia conștiința i-a păstrat strălucirea, o imagine pe care o prezintă ochilor sau o memorie mai mult sau mai puțin fidelă, o imagine mai mult sau mai puțin deformată, întotdeauna însă lipsită de viață. Eul nu cunoaște din el însuși decît forme cadaverice, fantome vagi și multiple, evocate prin amintire. El nu se concepe așa cum este, însuflețit de viață complexă și năpustindu-se spre viitor.

Dintr-un punct de vedere și mai pozitiv, e evident că prin faptul diviziunii cu el însuși, eul nu se cunoaște niciodată decît parțial. Fracțiunea din el însuși pe care a ridicat-o la rang de subiect scapă atingerii sale. Dacă vrea să o aibă trebuie să se detașeze, să o împingă în regatul mort al trecutului, să extragă din propria ei substanță un nou subiect care va scăpa la rîndul său efortului de posesiune integrală. Trebuie deci, cu toată necesitatea, ca el să se conceapă altul decît este : el, unicul, iată-l împrăștiat pe linia timpului în mii de reprezentări diferite, iar aceste reprezentări nu există decît pentru un subiect care, el însuși, se modifică pe nesimțite și fără încetare, adică în subiecte multiple între care nu există decît o presupunere de identitate, decît ficțiunea convențională a unității.

Mai mult, acest eu, care se concepe diferit de o lume exterioară, nu se percepe decît în funcție de această lume exterioară : el nu capătă conștiință de sine decît prin modificările pe care le suferă din cauza acestei lumi exterioare. El nu se percepe pe sine însuși decît amestecat și confundat cu obiectele care-l determină. Cu aceste senzații el își construiește percepțiile, adică situează în spațiu și în afara lui, cu ocazia propriilor modificări, niște cauze imaginate, materiale și sensibile, ale acestor schimbări în care se posedă.

În același timp, trebuie să constatăm că dacă se concepe în mod necesar altul decît este prin faptul diviziunii cu sine însuși, el nu cunoaște obiectele lumii exterioare decît indirect, prin raportul incomplet în care intră ele cu falsa și parțiala reprezentare pe care și-o formează despre sine însuși. De altfel, o bănuială de irealitate apasă deja asupra acestor obiecte ; cînd,

privind de aproape geneza lor le vedem izvorînd din însăşi sensibilitatea subiectului nu sîntem tentaţi să ne întrebăm dacă nu sînt doar semne cărora eul le conferă o realitate printr-un act arbitrar de voinţă ? Materia şi întreaga lume exterioară nu-şi datorează originea chiar acelei fantezii intelectuale prin care primele societăţi umane conferă divinitate idolilor tăiaţi în lemn de securea artizanilor lor, idoli cărora le atribuie o putere suverană şi cărora li se supun ? Către orice soluţie am înclina, e adevărat că întotdeauna eul psihologic, ca să se cunoască, se concepe în mod necesar altul decît este, această falsă concepţie despre el însuşi atrage după sine o falsă concepţie despre lucruri şi loveşte de o tară fără leac întreaga cunoaştere.

II

Dacă, ieşind din domeniul psihologiei, pătrundem în cel al metafizicii, aceeaşi concluzie se impune, cu o limpezime logică şi mai evidentă. În loc să considerăm o conştiinţă individuală căreia i se ignoră raportul cu restul, formulăm aici ipoteza unei fiinţe universale în afara căreia nu există nimic şi pentu care toate formele individuale nu sînt decît manifestări şi dependenţe ale ei. Or, se dovedeşte cu necesitate logică şi de neabătut că această fiinţă unică nu se poate concepe decît alta de cum este, pentru că împărţirea în obiect şi subiect, condiţie a oricărei cunoaşteri, îi distruge unitatea, pentru că, absorbind întreaga substanţă a realului, nu poate scoate decît din interiorul său elementele acestei diviziuni. Acest act iniţial prin care fiinţa unică se desface în subiect şi obiect ridică vălul asupra ficţiunii lumii fenomenale. Prin vrăjitoria acestui gest metafizic, diversitatea lucrurilor apare în decorul spaţiului şi timpului printre intrigile complexe ale cauzalităţii. *Unul* capătă conştiinţă de sine în multiplu iar starea de cunoaştere, mascaradă prodigioasă în care piaţa se relaxează, se bazează pe minciuna unei fiinţe care, sub forma jocului, se concepe alta decît este.

PARTEA A DOUA

Bovarismul adevărului

BOVARISMUL ADEVĂRULUI

I. Bovarismul, condiţie esenţială a vieţii fenomenale, nu poate fi considerat drept un caz patologic. Inversiunea punctului de vedere precedent: bovarismul ca lege a vieţii fenomenale. ● II. Adevărul ca minciună şi principiu al oricărei concepţii bovarice. ● III. Puterea *de a se concepe altul* este forma pe care o ia pur şi simplu în conştiinţă faptul *de a deveni altul,* esenţă a vieţii fenomenale care este un lucru în mişcare.

I

Toate capitolele precedente au fost reunite în lumina unei idei generale : bovarismul a fost prezentat aici ca un caz de patologie. Dar concluziile la care au ajuns ultimele capitole sînt de natură să ne facă să ne îndoim de validitatea acestei calificări. Fenomenul bovaric s-a dovedit că are într-adevăr o aplicare universală. El a apărut ca fiind însăşi legea şi condiţia vieţii fenomenale. Nu l-am putea deci lua ca pe o boală fără să-l considerăm în acelaşi timp o boală a vieţii fenomenale în ansamblu, adică a vieţii aşa cum ne-a fost ea dată.

Budismul n-a dat înapoi în faţa acestei deducţii la care de asemenea a aderat, cu Schopenhauer, întreg pesimismul contemporan. Un asemenea verdict răspunde deci unei stări de sensibilitate, reală la unele fiinţe, şi care ajunge de altfel să se satisfacă prin atitudini de detaşare religioasă sau estetică : oameni care resimt viaţa ca pe o suferinţă găsesc în aceste postúri o metodă şi un mijloc anticipat ca să se sustragă vieţii. Dar faptul că viaţa fenomenală persistă, înflăcărarea pe care o dovedeşte umanitatea ca să o păstreze şi să o perfecţioneze interzic să se

recunoască valoarea de lege universală dorinței acestei sensibilități epuizate care, crezînd că abolește viața, nu abolește cu ea însăși, în efortul renunțării în care se retrage, decît o maladie a vieții.

Faptul existenței fenomenale rămîne deci singura realitate dată. Ia cu el existența acesteia și o conferă legilor de care îl vedem depinzînd. De aceea trebuie să considerăm ca modalitate normală a vieții această contrarietate după care, sub privirea conștiinței, toate lucrurile se concep altele decît sînt. Trebuie să mergem pînă la a conchide că există identitate între *a cunoaște lucrurile și a le cunoaște altfel decît sînt,* iar această a doua definiție a cunoașterii implică cunoașterea în întregime, conform modului ei unic. Ființa metafizică se concepe alta decît este, eul psihologic se concepe altul decît este, iată bazele vieții fenomenale. Această constatare trebuie să justifice de acum încolo în ochii noștri întreaga suită de fenomene, de la cele mai generale pînă la cele mai particulare, prezentate în prima parte a acestui studiu, unde s-a manifestat în act, într-un oarecare grad, facultatea de a se concepe altul. Această falsă concepție, pe care toate lucrurile trăind cu o viață conștientă și-o capătă despre sine însuși, trebuie să fie considerată ca însăși legea oricărei vieți fenomenale. Neputința de a face să iasă din sine însăși această iluzie trebuie avută în vedere, de-acum încolo, în ansamblurile ei, ca o tară și ca simptomul unui declin.

II

Se cuvine deci să reluăm, una cîte una, fiecare din manifestările studiate mai devreme, pentru a le reda — din punctul de vedere descoperit printr-o analiză mai amănunțită — un aspect de sănătate pe care o observație făcută dintr-un punct de vedere subiectiv tindea să li-l înlăture. Înainte totuși de a întreprinde această operă de reparație față de un principiu pe nedrept depreciat, nu e lipsită de interes analiza cauzelor acestei stări de spirit dureroase, care a angajat pe o cale calomnioasă analizele precedente. Se pare că, într-adevăr, ea își are izvorul într-un sentiment adînc al naturii umane și, din acest motiv, ne poate revela ceva important, ce atinge mecanismele vieții.

Dacă, punînd în lumină universalitatea și fatalitatea minciunii bovarice, ne-am ferit să formulăm o evaluare pesimistă

a vieții și condițiilor ei, trebuie să recunoaștem că această constatare a faptului respectiv ar fi de natură să motiveze o altă judecată pentru imensa mulțime a oamenilor care trăiesc și asigură, prin încrederea și înflăcărarea lor, progresul vieții. Aceștia nu-și pierd curajul cînd vreo minciună particulară le devine aparentă și cei mai buni se străduiesc doar s-o înlăture. Această activitate le fixează un scop care, odată atins, le aduce bucurie. Dar curajul lor ar slăbi neîndoielnic dacă ar trebui să constate că toate eforturile lor nu fac altceva decît să înlocuiască o minciună cu alta și că înseși condițiile vieții fenomenale îi condamnă să creeze fără încetare perspective mai mult sau mai puțin false. Acești oameni sînt conduși de o credință majoră, care este resortul activității lor : sub nume mai mult sau mai puțin simbolice și concrete, ei cred în *adevăr* și tot efortul lor își propune să reducă la această concepție ideologică modurile vieții, să-i impună vieții fenomenale acest jug : jugul adevărului. Or, dacă ne raportăm la originile vieții fenomenale așa cum au fost ele arătate, dacă sîntem pe deplin convinși de evidența acestei propoziții, că nu e posibilă nici o stare de cunoaștere decît a unui obiect de un subiect, în așa fel încît nici o entitate vie nu capătă conștiință de sine însăși decît prin intermediul unei falsificări a sinelui, se dovedește că adevărul nu are loc în viața fenomenală, că nu ne putem imagina și situa ideea de adevăr decît într-o stare de identitate absolută între toate lucrurile, cînd toate lucrurile s-ar confunda și ar dispărea, cînd ar înceta, cu orice diferență și orice reflectare, întreaga conștiință. Trebuie deci să recunoaștem că ne apropiem aici, odată cu aspirația la adevăr, de o nouă credință bovarică, avînd o forță extraordinară, care se bucură în spiritul oamenilor de un caracter sacru. Ea constă în aplicarea la aspectele vieții fenomenale a unei concepții care exclude viața fenomenală, legea unei stări pe care n-o putem imagina și descrie decît negînd tot ce știm despre viața obișnuită — negînd că este supusă condițiilor de timp, spațiu, cauză și că diversitatea și-ar avea aici vreun loc. Prin intermediul acestei iluzii supreme omul, concepînd viața fenomenală alta decît este, în esențialitatea ei, adunîndu-și toate forțele ca să o reducă la această falsă concepție, se avîntă constant spre imposibil. Elanul lui, datorită scopului imposibil către care se îndreaptă, e condamnat la un

permanent reînceput. Condamnat este termenul de care s-ar folosi filozofii pesimiști, dar vom spune aici că, datorită acestei iluzii metafizice, elanul uman este asigurat printr-o înflăcărare mereu renăscută. Se naște astfel la nesfîrșit o forță pe care viața fenomenală o întoarce în favoarea ei. Crezîndu-se destinat să atingă adevărul, omul creează în orice moment realul. Adevărul luat drept scop e mijlocul, instrumentul unei chestii cu totul diferite.

Cu această concepție a adevărului, așa cum a fost el analizat, atingem resortul cel mai important al mecainsmului vieții. Ne vedem în același timp inițiați în secretul care va permite reabilitarea minciunii bovarice și restituirea valorii ei pozitive. Dacă într-adevăr puterea dată omului să se conceapă altul decît este a putut să apară într-o lumină defavorabilă, o asemenea depreciere avea drept origine credința în conceptul unui adevăr căruia i-am arătat caracterul iluzoriu. În numele adevărului, puterea de a se concepe altul era ponegrită. De acum încolo, această idee de adevăr se manifestă ea însăși drept tipul și strămoșul oricărei minciuni. Ea e cea care, după cum vedem, într-un mod suprem și printr-o vrăjitorie metafizică, păcălește spiritul oamenilor. Departe de a fi punctul fix pe care era permis să te sprijini ca să măsori restul, ea este prisma care falsifică și modifică în ochii noștri toate aspectele universului. Acum știu că e făcută pentru o lume care nu e a noastră și care, prin definiție, ne e inaccesibilă. Din acest moment, ideea își pierde orice credit în ochii cunoașterii analitice : trebuie să ne reformulăm toate judecățile avute atunci cînd i-am suferit influența și am lăsat-o să-și impună prestigiul. Ceea ce era disprețuit din cauza ei trebuie repus în stimă sau considerat cel puțin cu o privire nepărtinitoare.

III

În această lumină și în aceste condiții noi, puterea dată omului de a se concepe altul nu-și va recuceri fără contestație locul pe care i-l dă caracterul său de universalitate. Faptul *de a se concepe altul* este inerent oricărei existențe conștiente de ea însăși, iată ce trebuie să acceptăm de acum înainte ca pe o axiomă ireductibilă contra căreia nu ne e permis să ne răzvrătim decît

din punctul de vedere al unei false sensibilităţi intelectuale. Îndată ce această maladie a inteligenţei este vindecată, nu mai putem adopta altă poziţie faţă de această stare de lucruri decît să o înregistrăm în spirit şi să facem din ea o modalitate de explicaţie universală, pentru că e evident că ea domină viaţa fenomenală, singura care ne-a fost dată, şi că ea se află la originile acesteia. Ceea ce sare de la început în ochi, în acest spectacol al vieţii fenomenale, e că ne apare ca un lucru în mişcare. În ochii noştri universul se mişcă : sau mişcarea este, dintotdeauna, legea şi specificul vieţii — sau gestul metafizic care rupe pecetea unităţii şi pune obiectul în faţa subiectului, declanşează, de asemenea, resortul care dă naştere, în timp şi în spaţiu, la mişcarea multiplului sub influenţa cauzei. Oricare ar fi ipoteza, e clar că viaţa fenomenală nu ne-a fost dată decît în mişcare. Ea nu e fixată pur şi simplu în faptul existenţei. La drept vorbind ea nu *este*, ea *devine*. Ea *devine*, asta înseamnă — şi e un pleonasm în enunţarea acestui fapt — că devine în orice moment alta decît era.

Astfel, legea unui lucru în mişcare şi care nu există decît cu condiţia să se dividă permanent cu el însuşi, ca să nu atingă vreodată o stare de repaos este să devină în orice moment altul decît este. Or, în fiinţa care conştientizează viaţa care o însufleţeşte şi-şi formează despre ea o reprezentare, această lege se transformă şi devine necesitatea de-a se concepe altul. Odată cu puterea dată de-a se concepe altul decît este, omul posedă chiar ritmul începutului vieţii, aşa cum capătă acesta conştiinţă de sine. Faptul de-a se concepe altul este reflectarea realităţii pe care ne-o imaginăm obiectivă şi care devine constant alta. A se concepe altul înseamnă a trăi şi a progresa.

Din acest punct de vedere de curînd cîştigat şi cu această nouă prejudecată de optimism, o rapidă trecere în revistă a diferitelor feluri de bovarism, studiate pînă acum cu oarecare părtinire, va fi binevenită ca să pună la punct concluziile precedente. Va trebui dovedit pe parcursul acesteia că orice concepţie bovarică este pentru viaţă o atitudine de utilitate, fie că deserveşte o *atitudine pur vitală*, fie că e mijlocul unei *utilităţi de cunoaştere*.

PARTEA A TREIA

Bovarismul, lege a evoluției

CAPITOLUL I

BOVARISMUL INDIVIDULUI ȘI AL COLECTIVITĂȚILOR

I. Facultatea de a se concepe altul, privită sub aspectul ei normal, se confundă cu facultatea de educație. Ea este un aparat de mișcare și comportă o putere de înălțare. ● Limitele acestei puteri : subordonarea sa față de puterea de a evolua. ● II. Importanța facultății bovarice justifică devierile, cînd această facultate supraviețuiește eficacității ei. Atitudini estetice și morale decurgînd din această constatare. ● III. Dintr-un punct de vedere de observație pozitivă, în ce condiții o concepție bovarică este binefăcătoare ? Cîteva principii de evaluare. ● Confirmarea acestor principii de biologie. ● Aplicarea acestor principii la grupuri sociale.

I

E ușor în ce privește psihologia individuală, să restituim *puterii de a se concepe altul* valoarea ei activă și caracterul de binefacere. E suficient, pentru a îndeplini acest act de reabilitare, să mărturisim viciul inerent al compoziției acestui studiu.

Ca și Flaubert, a cărui viziune luminează, cu o flacără atît de vie această putere de metamorfoză, nu am avut în vedere la început decît consecințele vătămătoare ale acestei puteri. Fiecare din tipurile umane luate în considerație în capitolul consacrat bovarismului individual apărea halucinat de puterea exemplului și a noțiunii. Dar această halucinație care-l îndepărta de satisfacerea propriului eu nu ajungea să-l facă să egaleze modelul pe care și-l alesese. Personajul se concepea altul decît era, dar nu reușea

să realizeze concepția nouă pe care și-o formase despre sine însuși. Trebuie să mărturisim, exemplele pe care le-am pus în scenă nu erau potrivite să ilustreze decît un caz particular al efectelor facultății bovarice, în timp ce aruncau în umbră toate situațiile cînd puterea de a se concepe altul aduce cu sine puterea de a se egala cu modelul, de a cuceri, prin intermediul unui fenomen de magnetizare, calități noi. Din această cauză, capacitatea de a se concepe altul, în ansamblul ei, părea atinsă de discreditare. Ca o consecință a procedeului expus anterior se mai petrecuse și acest fapt asupra căruia se cuvine să atragem în mod special atenția : cazul patologic, prezentat întîi, fusese definit de la început prin enunțarea puterii normale care se manifestă aici. Bovarismul, spunem noi, *este puterea dată omului de a se concepe altul decît este* și în această definiție adunasem o proprietate a spiritului cu mult mai mare decît aceea pe care credeam că o atingem și pe care o trezea atunci peisajul psihologic descoperit de Flaubert. Ne-am dat curînd seama că, pentru a coincide exact cu obiectele pe care le descriam, formula trebuie completată. Am adoptat atunci acea definiție care limita fenomenul la expresia lui patologică : bovarismul este facultatea dată omului de a se concepe altul *în așa măsură că omul este neputincios să realizeze această concepție diferită pe care și-o formează despre sine însuși.* Dar, dincolo de restricția adusă de noua formulă, spiritul continuă să perceapă drept element principal al bovarismului această putere de a se concepe altul prin care atrăsese atenția bovarismul personajelor lui Flaubert : bovarismul devine chiar această putere, așa încît am ajuns să păstrăm termenul de bovarism pentru a numi însăși facultatea de evoluție, termen folosit la început pentru a desemna o lipsă a acestei facultăți.

O asemenea transpunere are ca efect, se știe, că modifică oarecum sensul cuvîntului, așa cum se află el în opera lui Flaubert. Dar din două motive ni s-a părut avantajos să consacrăm această confuzie într-un mod metodic, confuzie care, printr-o înnobilare a spectacolului avut în vedere, se stabilise de la sine în spirit. Din cauza răului sau durerii asupra cărora ne e fixată atenția, stările noastre patologice, așa cum am spus deja, ne sînt mai bine cunoscute decît altele, în așa fel încît ele evocă idei mai clare, care ne fac să pătrundem mai bine în

natura lucrurilor. Așa se întîmplă că puterea de o se concepe altul se manifestă cu o claritate cu atît mai vie la toate personajele lui Flaubert cu cît acestea, prin neputința lor de a se identifica cu modelul pe care și l-au ales, ne lasă să vedem mai bine distanța între realitatea pe care și-o reprezintă, de care nu se pot desprinde și care persistă în ochii noștri — și aceea pe care gesturile lor ne-o desenează. Pe de altă parte, se pare că, dacă e ușor să clasezi în domeniul patologicului asemenea cazuri extreme, cînd concepția diferită pe care o ființă și-o formează despre sine însăși este însoțită de o neputință absolută de a se realiza, există un număr mult mai mare de alte cazuri cînd e foarte greu să discerni dacă actul prin care o ființă se concepe alta decît este e de natură să-i mărească sau să-i micșoreze puterea. Or, în toate aceste cazuri, ceea ce spiritul distinge întotdeauna cu claritate, ceea ce continuă să se arate drept marcă specifică a fenomenului, e tocmai această putere de-a se concepe altul, această sensibilitate prin care ființa umană se lasă invadată de imagini, învățîndu-ne că prin ele poate fi deplasată, antrenată în afara locului psihologic în care ea este în prezent situată.

Bovarismul apare deci în esența lui ca un aparat de mișcare. În toate cazurile patologice enunțate la început, această putere motoare s-a exercitat cu o forță insuficientă sau într-o direcție care contrazicea fie circumstanțele mediului, fie mișcarea însăși de care era deja însuflețită realitatea la care încerca ea să se aplice. În cazurile normale în care va fi acum prezentată, această putere motoare se va exercita dimpotrivă într-o manieră eficace ; ea va comporta o putere de realizare și de adaptare, adică va fi pentru ființă un mijloc ca să adauge ceva personalității sale, modificînd-o fără s-o distrugă, deplasînd-o fără s-o sfărîme.



Bovarismul, definit ca aparat de mișcare, își dovedește importanța prin raportare la o realitate care nu e sesizabilă decît prin devenire, după cum am văzut. Cufundat în această atmosferă a devenirii care învăluie tot realul, omul ascultă de legea schimbării : el devine altul. Fizic, el se transformă din copilărie pînă la bătrînețe ; la fel se întîmplă din punct de vedere intelectual și moral. Dar, în timp ce prima schimbare

se operează în condiții pur fizice, pe care intervenția celorlalți oameni și a mediului nu le poate modifica decît într-un mod insensibil, creșterea intelectuală și morală pare determinată în mare parte de această intervenție, de exemplul imediat al cuvintelor și actelor, de noțiune, care e moștenirea exemplelor și eforturilor anterioare.

S-a vorbit în prima parte a acestui studiu despre importanța considerabilă a *noțiunii* prin care beneficiile, care la celelalte animale sînt realizate prin efortul individual și folosind individului, sînt transmise de om descendenților săi, iar această moștenire îl scutește să reînceapă truda strămoșilor. E cazul să insistăm acum, mai mult decît am făcut-o atunci, asupra caracterului binefăcător al noțiunii. Grație acestei puteri, de-a închide rezultatele efortului individual într-o formă transmisibilă, generațiile pot pune cap la cap eforturile lor și să realizeze o sumă care va crește mereu. Astfel, umanitatea istorică în întregime ajunge să compună una și aceeași ființă, o ființă a cărei tinerețe e nesfîrșită pentru că ea se moaie în tinerețea individuală a fiecărei generații noi, o ființă căreia memoria și experiența i se îmbogățesc, de asemenea, fără încetare. Prin puterea noțiunii, fiecare individ se vede într-un mod superior altul decît este, el vede reflectîndu-se în conștiința lui individuală imaginea abstractă a întregii gîndiri umane.

Eficacitatea noțiunii se sprijină pe existența acestei puteri bovarice care-i permite omului să-și însușească și să-și asimileze rezultatele unui efort pe care nu l-a realizat el însuși. Această putere bovarică se confundă aici cu capacitatea de educație. A se concepe altul prin intermediul educației, a suferi sugestia noțiunii înseamnă a se deplasa și-a progresa, înseamnă a se arăta capabil să apuce coarda împletită de industria umanității și să-și înalțe printr-un efort încordat propria și plăpînda personalitate pînă în vîrful cucerit și pregătit de cei mai buni reprezentanți ai speciei. Bovarismul este deci aici o putere de înălțare. În lumina acestei idei, el a fost analizat o dată și s-a făcut din el aplicare la un caz de literatură, într-un studiu consacrat fraților Gouncourt și ideii de artă.



E important să stabilim limitele precise între care se exercită cu eficacitate puterea bovarică, să-i indicăm locul și rolul în raport cu o putere mai mare care-o cuprinde și pe care nu o reprezintă decît la un moment determinat : puterea de a evolua. Puterea de a evolua se contopește cu legea devenirii pe care o traduce într-o formă activă și subiectivă. Or, puterea de a se concepe altul nu intervine decît în perioada cînd această putere de evoluție se exercită sub privirea conștiinței. Ea nu e, într-un fel, decît o putere de mîna a doua. Orice noutate iese din inconștient și manifestă evoluția devenirii : dar îndată ce această noutate s-a formulat și a fost convertită în noțiune într-o primă conștiință individuală, iat-o gata să se reflecte în toate inteligențele și să fie transmisă la un mare număr de spirite. Astfel propagată, ea va exercita fascinația ei asupra unei părți a umanității. Această parte a umanității o va lua drept ideal, se va concepe după imaginea ei, va face efort să o posede.

Din acest punct de vedere, se poate spune că omul de geniu, cînd inventează, face doar manifestă acțiunea legii devenirii și că scapă oricărui bovarism. Opera nouă pe care o aduce pe lume procedează după modelul germinării și înfloririi naturale. Noi corole înfloresc în vîrful tijei mentale. Viața se transformă și devine alta, în afara oricărui plan premeditat. Dar, pentru ca această formă nouă să nu rămînă privilegiul unei singure inteligențe, trebuie ca un mare număr de spirite devotate vîrfului în care se deschide această floare nouă să se ridice deasupra lor înseși și să se modifice pînă vor realiza în ele însele condițiile acestei culturi.

Bovarismul este deci forma pe care o ia legea devenirii pe toată porțiunea din traiectoria pe care o realizează sub privirea conștiinței. Ea e cuprinsă în domeniul psihologiei și de aceea vorbim aici limba psihologiei fără să mai cercetăm dacă n-ar fi posibil să dăm fenomenului o explicație mai profundă. Considerăm că exemplul e înzestrat cu putere de sugestie. Adoptăm punctul de vedere al domnului Gabriel Tarde, din frumoasa lui carte, *Legile imitației*.

II

Închis în limitele indicate și luat doar ca un mijloc de a fixa în specia umană intențiile realizate de cei mai buni oameni, rolul pe care e cazul să-l atribuim puterii bovarice rămîne, după cum se vede, de o importanță capitală. Or, fie că e inerent esenței înseși a vieții umane, fie că e condiție a progresului său, explică și justifică faptul că supraviețuiește necesității sale. Prin această constatare, toate cazurile defavorabile semnalate în prima parte a acestei cărți, toate devierile și diformitățile morale și mentale pe care le-am prezentat nu vor părea de un preț prea mare față de avantajele pe care puterea bovarică le procură. Va fi într-adevăr mic numărul consecințelor funeste, al cazurilor în care puterea bovarică este însoțită de o neputință, al acelora cînd a deviat o activitate de la scopurile ei veritabile, în comparație cu suma avantajelor pe care le procură. Ca să ne dăm seama de asta e suficient să aruncăm o privire asupra a ceea ce omul dobîndește prin intermediul educației, de la limbaj și pînă la noțiunile științifice cele mai complexe, pînă la plăcerile estetice cele mai înalte. E suficient mai ales să observăm că fără existența acestei puteri, descoperirile individuale ne-ar fi fost astfel transmise încît cunoașterea umană ar fi rămas la un stadiu embrionar, ea n-ar fi format o sumă, n-ar exista, la drept vorbind, o cunoaștere umană.

***

Nu e mai puțin adevărat că există o patologie a bovarismului, adică puterea de a se concepe altul înseamnă pentru unii avantaje împărțite inegal, iar pentru mulți alți indivizi este cauza unei rătăciri și un principiu al ruinei sau al ridicolului, prezentat deja.

Spectatorul nu va putea decît să se bucure de această stare de lucruri. Grație acestei imperfecțiuni, viața rămîne pentru el un spectacol. Dacă puterea de a se concepe altul ar funcționa în lume după un ritm absolut normal, dacă toți oamenii în mod egal înzestrați cu puterea de a se concepe după asemănarea unora cu alții ar fi în mod egal înzestrați cu puterea de a realiza această concepție, n-ar mai exista nici un exemplar uman.

Monotonia reprezentației ar da naștere la o plictiseală distrugătoare a vieții înseși, iar puterea de a imita s-ar vedea abolită din cauza lipsei unor tipuri diferite, propuse imitației. Lumea s-ar fixa în identic.

Atitudinea moralistului va fi diferită. Cu obișnuita lui grijă de reformă și redresare, va pune oamenii în gardă contra exceselor și devierilor bovarismului și se va strădui să regleze cursul acestei puteri, să-i reducă activitatea la modalitățile ei normale. Pentru a obține acest efect, va formula cîteva maxime. Cea mai potrivită ține de acest imperativ : «Fii în armonie cu tine însuți.» Flaubert, care s-a crezut poate atras de acțiune dar a rămas la idee, a știut să ajungă, pe la douăzeci de ani, la acest precept căruia îi dezvăluie secretul într-o scrisoare adresată prietenului său Le Poittevin : «Sibi constat», aceasta este, spune el, citîndu-l pe Horațiu starea înțeleptului. Din această stare de lucruri se deduce și sfatul pe care și-l dă sie însuși : «Fii în armonie cu tine însuți.»

Această maximă, dacă nu o considerăm într-adevăr ca o frînă prea puternică, de natură să paralizeze mișcarea necesară vieții, poate fi utilă în a distinge limita cînd bovarismul încetează să mai fie expresia unui progres normal, deviind spre patologie : «Fii în armonie cu tine însuți» înseamnă, mai în detaliu : «Să știi, din numărul mare de noțiuni propuse administrației spiritului tău, să le distingi pe acelea care trebuie să rămînă pentru tine simple obiecte de cunoaștere de acelea care-ți pot fi scopuri ale activității. Că e vorba de direcții în care trebuie să-ți folosești inteligența sau că e vorba de direcții pe care trebuie să le urmeze sensibilitatea ta, învață să recunoști printre aceste noțiuni care strălucesc în conștiința ta fascinîndu-ți energia, pe acelea care se acordă cu impulsul natural al inteligenței și sensibilității tale. Preferă-le pe acestea din urmă, păstrează pentru ele toată înflăcărarea ta, fă ca ele să fie pentru tine niște scopuri. Față de toate celelalte, vezi atitudinea spectatorului curios care rămîne în observatorul lui și se interesează de contururile unui peisaj. Ferește-te să semeni cu acel personaj al lui Ibsen, mereu gata să admire ceva din afara ființei tale. Nu căuta în afară un punct de sprijin pentru energia ta. Fii în armonie cu tine însuți ; toate forțele ființei tale să conveargă către același punct, forțele noi pe care le vei dezvolta în tine

să nu contrazică efortul precedentelor. Construiește-ți personalitatea viitoare în prelungirea celei vechi : fă în așa fel ca una să se adauge la cealaltă, cap la cap.»

Moralistul ar putea să-și prelungească astfel mult și bine discursul. El ignoră sau se preface că ignoră că puterea de a alege cu mai mult sau mai puțin noroc direcția favorabilă actelor este ea însăși determinată de gradul de convergență al forțelor moștenite prin ereditate pe care un individ, un popor sau un grup social oarecare le datorează trecutului lor, odată cu împrejurările mediului și posibilitatea de a adopta pentru viitorul lor orientarea convenabilă și că aceleași cauze își asumă singure crima unei proaste alegeri.

III

Îndepărtîndu-ne de atitudinea moralistului sau a sfătuitorului și limitîndu-ne la punctul de vedere pozitiv al observatorului, bovarismul furnizează măcar o unitate de măsură care ne permite să apreciem, cu oarecare rigoare, gradul de forță sau de sănătate a ființei — individ sau colectivitate — și să pronosticăm, într-o anumită măsură destinul său.

Acest principiu de evaluare poate fi util, în egală măsură, și psihologului sau sociologului. Și unul și celălalt au drept cîmp de observații o ființă a cărei funcție esențială este de a se concepe într-o oarecare măsură alta decît este, pentru care îndeplinirea acestei funcții este o condiție vitală, așa cum actele de nutriție și dezasimilație sînt pentru animale condiții ale vieții. Dacă această ființă se va concepe cu încăpățînare asemănătoare cu sine însăși, ea va pieri, pentru că în împrejurările mediului care se schimbă și cer o adaptare neîncetată, este oprită pentru ea orice evoluție, este întreruptă orice creștere. Această ființă care se repetă la nesfîrșit identică sieși se va găsi într-o flagrantă stare de inferioritate față de toate ființele de aceeași natură, care suferă o evoluție normală. În caz de conflict, ea trebuie să dispară. Dacă dimpotrivă, se concepe după imaginea unui model cu totul diferit, iat-o la fel destinată să piară, pentru că se va arăta neputincioasă să atingă modelul pe care și l-a propus, iar energia ei, folosită în întregime într-un efort inutil, se va împrăștia. Se pare deci că modul cel mai favorabil al bovaris-

mului constă, pentru o ființă, în a se concepe alta decît este, în măsura în care această concepție nouă este suficient de apropiată de cea veche pentru a i se putea adăuga acesteia. La fel bovarismul este chiar modul creșterii, un mod care asociază schimbarea cu identicul în proporțiile care trebuie pentru ca să formeze o realitate și s-o dezvolte.

Totuși, între cele două cazuri extreme pe care le-am semnalat, adică în interiorul limitelor în care capacitatea de a se concepe altul își găsește posibilitatea să se exercite și unde este posibilă viața, e loc pentru numeroase nuanțe. Puterea de a se concepe altul, cu consecințele defavorabile pe care le atrage după sine, comportă o amploare variabilă, în funcție de ființele, de împrejurările diferite. Ca să aprecieze gradul de binefacere al evoluției bovarice realizate într-o ființă, observatorul va trebui să țină cont de aceste diferențe. În ce măsură o ființă se poate concepe, într-un mod avantajos, diferită de ea însăși ? În ce măsură poate continua să se conceapă identică cu sine însăși fără a risca să se vadă distanțată prin evoluție de mediul în care se cufundă și, din această cauză, să fie amenințată cu moartea ? Iată aprecieri de cantitate care sînt de o importanță majoră, deosebit de complexe, în care arta observatorului trebuie să țină locul unor reguli fixe și instrumentelor de precizie, pentru care extrema multiplicitate a cazurilor este o piedică în aplicare.

Pare totuși posibil să se formuleze, referitor la acest domeniu empiric, în lipsa legilor, cîteva principii de evaluare. S-a văzut că puterea de a se concepe altul are un avantaj în măsura în care este însoțită de alte două circumstanțe și anume : ea trebuie să comporte o putere de realizare ; concepția nouă pe care o realizează trebuie să se poată adăuga la cea veche, astfel încît să formeze cu ea o sumă de forțe superioară aceleia care fusese pînă atunci strînsă într-o aceeași ființă, în loc să ceară o eschivare prin care ar fi diminuată suma cea veche. Se poate presupune că aceste două circumstanțe fericite vor avea cu atît mai multe șanse să se întîlnească cu cît o entitate oarecare, individuală sau colectivă, în care se va exercita concepția bovarică, va fi de formație mai recentă, adică în același timp, mai bogată în forță virtuală și mai săracă în perfecțiune moștenită, mai simplă și mai puțin determinată. Alături de această primă remarcă, trebuie să ne grăbim totuși să semnalăm o alta. Ea

ne previne să ținem cont, în aprecierile noastre, de gradul comparativ de virtualitate a realităților puse în joc. Or, ne putem reprezenta gradul acestei puteri virtuale, condiționate în fiecare realitate de o proprietate inerentă germenului care i-a dat naștere: nu-i posibil, în această ipoteză, să apreciem această putere decît în efectele în care ea se manifestă și care nu pot fi prevăzute. Dar această virtualitate se arată determinată și ea, într-o oarecare măsură, de intervenția împrejurărilor exterioare; or, asta e o acțiune care poate fi observată și căreia i se poate fixa, pînă la un punct, importanța. Legea pare a fi aceasta: posibilitatea de a varia, adică, în limbaj psihologic, de a se concepe altul cu eficacitate în lumina conștiinței, este cu atît mai mare pentru o ființă — individ sau colectivitate — cu cît această ființă a variat cu mai multă continuitate de la originile sale; această posibilitate este cu atît mai limitată cu cît ființa a rămas mai mult timp staționară la un anume stadiu al evoluției sale, adică a fost menținută fără variație, în aceeași stare, o perioadă de timp mai lungă.

Acest factor al duratei este de o importanță majoră în ce privește evaluările asupra destinului unei ființe oarecare. Se vede prin urmare că intervenția sa va împiedica, în anumite cazuri, ca principiul enunțat în prima propoziție să-și dezvolte consecințele. O realitate, s-a spus, comportă o virtualitate cu atît mai mare cu cît ea este mai aproape de originile ei. Puterea virtuală, trebuie adăugat, se află paralizată dacă realitatea a fost păstrată într-o formă fixă timp îndelungat, chiar dacă e vorba de un stadiu al dezvoltării sale apropiat de origini. Se întîmplă deci ca o realitate încă rudimentară să se găsească fixată pentru totdeauna într-o formă fixă, în vreme ce realități foarte vechi și care au suferit deja un număr mare de schimbări rămîn capabile în continuare să admită modificări noi. Populațiile sălbatice oferă un exemplu din primul tip: înghețate de la începuturile vieții lor comune la cel mai de jos nivel al scării sociale, datorită unor împrejurări multă vreme imuabile și care nu le cereau nici o schimbare, ele se dovedesc în zilele noastre incapabile să se modifice. Li se pot opune, prin contrast, popoarele Europei care, după ce au suferit numeroase metamorfoze, continuă să se arate apte să accepte încă schimbări noi.

Ca să precizăm printr-o imagine importanța factorului duratei, să ne închipuim un bloc de argilă care poate să primească toate formele atîta timp cît sculptorul, frămîntîndu-l fără încetare, îi păstrează elasticitatea. Satisfăcut de una din formele pe care i le-a impus, artistul îl lasă în grija timpului, să se usuce sub acțiunea aerului ; iată acest bloc de argilă întărit de-acum înainte și rebel la orice metamorfoză, condamnat sau să arate mereu aceeași efigie sau să fie sfărîmat de daltă.

*
* *

Cele cîteva principii de evaluare pe care le-am formulat își găsesc confirmarea și în biologie. Această știință ne arată mai întîi că organismele sînt susceptibile de schimbări cu atît mai mari cu cît ele sînt mai apropiate de originea lor. Evoluția speciilor animale poate într-adevăr să fie figurată printr-un evantai ale cărui ramuri într-adevăr sînt originare toate într-un același unghi unde par să se confunde și se îndepărtează mai apoi unele de altele, excluzîndu-se din ce în ce vreo posibilitate de comunicare între ele. Găsim în vîrful unghiului o virtualitate pe care o putem crede nelimitată, un germene pe care-l putem crede plin de toate formele viitoare ale vieții. Dar, îndată ce avem în vedere una din ramurile evantaiului, îndreptîndu-ne atenția în sensul ce merge către extremitate, vedem diminuîndu-se, pe măsură ce ne apropiem de această extremitate, numărul variațiilor posibile. Așa se întîmplă că la trunchiul de origine grupul *cordatelor* are putere să dea naștere *leptocardelor*, *tunisienilor* și *vertebratelor*. Or, îndată ce forma vertebrată este constituită, se îndepărtează pentru ea posibilitatea să mai dea naștere la tunisieni și leptocarde, astfel încît virtualitatea ei este diminuată în egală măsură. Astfel, clasa *mamiferelor*, o dată constituită, nu mai poate da naștere, de exemplu, la clasa *păsărilor* și dovedește, din această cauză, o putere de evoluție inferioară aceleia a *peștilor*, clasă trunchi a vertebratelor din care au derivat, în același timp cu clasa *mamiferelor*, *batracienilor*, *reptilelor* și *păsărilor*.

Observăm, de asemenea, că rolul duratei în fixarea realităților, în restrîngerea sau în abolirea puterii lor de metamorfoză primește din faptele biologice o confirmare strălucitoare. Se întîl-

nesc în partea cea mai de jos a scării animale forme de o extremă simplitate, a căror perioadă de evoluție pare să fi fost foarte scurtă : amœba face parte dintre ele. Aceste forme manifestă totuși o invincibilă înverșunare să rămînă asemănătoare cu ele însele și se arată refractare la orice modificare.

Dimpotrivă, organisme ale căror forme ancestrale n-au fost niciodată fixate, în nici un moment al duratei, se arată mereu capabile să se metamorfozeze, în ciuda gradului lor înalt de perfecționare. Așa se întîmplă și cu păsările.

⁂

Sociologului îi revine datoria să aplice la colectivitățile umane, ca să aprecieze șansele lor de durată, observațiile pe care le-am făcut și ale căror exemple, împrumutate din biologie, le-au confirmat se pare justețea. E permis să se considere că există grupuri sociale aidoma organismelor animale, așa încît apariția unei concepții bovarice își asumă, printre colectivitățile umane, o semnificație opusă, după cum se manifestă într-o societate în formare sau într-o societate veche, înzestrată printr-o lungă ereditate istorică cu organe religioase, morale și politice coordonate între ele de fibrele unei sensibilități omogene și inveterate, elaborate la izvoarele etnicității limbii și habitatului comun.

O societate de tip vechi poate foarte bine, la drept vorbind, să mai evolueze, dar nu are de ales între prea multe direcții. Dacă instinctul de conservare continuă să o însuflețească, ea nu va evolua decît în sensul dat de antecedentele ei istorice. Astfel, ea va putea să modeleze folosirea a tot ce înseamnă în ea putere de inhibiție, ca să-și proporționeze forțele regulatoare în funcție de impulsul diminuat al activității sale cumințite. Așa se întîmplă că frîna religioasă va putea fi abolită fără pericol, făcînd loc unei tradiții morale convertite în instinct printr-o îndelungată practică ereditară. Credința religioasă va putea să dispară, nemaisupraviețuind în efigie, ci în exterioritatea cîtorva practici, în stare de frumusețe arheologică și de vestigii ale trecutului fără de care realitatea actuală a grupului social nu s-ar fi putut constitui ; dar ea nu va putea fi, fără pericol, înlocuită cu altă credință. Și mai mult, tradiția morală

originară din această credinţă veche, adaptată prin mii de compromisuri ingenioase la temperamentul rasei, nu va putea fi înlocuită printr-o tradiţie morală derivată dintr-o formă religioasă diferită şi pregătită de temperamentul unei alte rase. Această tradiţie morală diferită s-ar potrivi aici ca o branhie de peşte în locul unui plămîn de mamifer ; ea n-ar corespunde nici unei necesităţi din organismul la care am vrea s-o punem, şi prin lipsa acestei coincidenţe, ar fi cauza unei dezordini morale. Se pare deci că ar trebui interpretat ca un semn de declin, ca un simptom al descompunerii şi al morţii, din partea unui grup social vechi şi bine definit, faptul de a se concepe, din punctul de vedere al tradiţiei morale, al prejudecăţilor de sensibiiltate, al evaluărilor sale asupra lucrurilor, prin imitarea unui grup social diferit.

Dacă apariţia unei concepţii bovarice comportă într-un grup vechi consecinţele dezastruoase pe care le-am enunţat mai sus, cu totul altfel se întîmplă — şi asta ne propunem să scoatem la lumină în acest capitol — cu un grup de formaţie recentă. Acesta, neposedînd încă vreun plan organic, va avea tot avantajul în a se concepe altfel decît este, în a profita de experienţa altor grupuri deja constituite, pentru că scurtează, prin acest expedient, lenta perioadă de formare prin care aceste grupuri au trebuit să treacă înainte să ajungă la starea organică, fiind cruţat de mii de încercări inutile ; el uzează de la început de un sistem care şi-a dovedit deja eficacitatea făcîndu-i pe oameni să trăiască în societate. Acest împrumut de la un model străin nu contrariază în el nici o altă hotărîre deja luată, nu distruge ceva existent deja sau meritînd osteneala să fie păstrat, nu se loveşte de nimic care, prin faptul de a fi durat, să-şi fi cucerit dreptul să trăiască şi să persevereze în forma sa proprie. De altfel, acest tipar căruia grupul nou îi va accepta amprenta nu e niciodată atît de rigid încît, în virtutea propriei originalităţi, să nu fie modificat la rîndul său. În conflict cu o energie exuberantă pe care nici o disciplină n-a făcut-o pînă acum să dea înapoi, regula nouă cedează în cîteva puncte, acolo unde se înscriu reacţiile caracteristice pe care grupul nou le are din etnicitatea, habitatul, relaţiile angajate cu alte popoare, vecinii săi.

În virtutea acestui principiu și pentru că aveau o organizare socială primitivă, hoardele barbare au avut un avantaj din faptul că au adoptat ca model un ideal străin, idealul creștin. Ele se concepeau altele decît erau, dar această concepție, în loc să le ruineze, pentru că nu venea în concurență cu nici o instituție contrară, întărită și aprobată de timp. Ea ține locul unei discipline capabile să adune și să modeleze energiile dezordonate care însuflețeau masele lor informe. Această falsă concepție despre ele însele le-a fost deci utilă în formarea lor ca națiuni; dar în diferențele pe care ele le impun pînă la Reformă se vede înscriindu-se reacția acestor energii tinere, în funcție de conveniențele și necesitățile lor particulare, reacție la regulă identică la care au făcut apel ca să prindă formă socială.

La fel, așa cum am afirmat deja, civilizația romană a servit de corset util acelor mase umane fixate în sudul Europei: acționînd într-un mod mai direct decît idealul creștin, a fost pentru ele un puternic mijloc de organizare a dreptului de proprietate, bază și mijloc la rîndul său al oricărei civilizații superioare.

Să mai notăm că, în materie socială, rolul duratei își arată importanța în aceeași manieră în care și-a arătat-o în biologie. Faptul că o societate a stat multă vreme fără să varieze, întărită într-o aceeași formă timp de secole — mai mult decît îndepărtarea sa de origini printr-un mare umăr de transformări — o face improprie unor metamorfoze noi. Exemplul Chinei, fixată într-un timp asemănător se pare cu originile sale prin repetarea acelorași practici și incapabilă să se modifice la ațîțarea unei civilizații superioare, este caracteristic. El e cu atît mai caracteristic cu cît observăm, prin contrast, extraordinara putere de asimilare a Japoniei, dacă băgăm de seamă că aspectele cunoscute ale istoriei acestui mic popor ni-l arată, din toate timpurile, instabil și schimbător, prezentînd faze variate și îndreptîndu-se spre timpurile moderne ca și barbarii noștri din Occident, prin practicarea instituțiilor feudale care implică, prin multiplicitatea focarelor de influență și de inițiativă posibilă, o multiplicitate de experiențe diferite.

De asemenea, America ne oferă un exemplu asemănător, chiar mai semnificativ prin zdrobirea unei rase de către alta. Indienii, reprezentanți ai unei civilizații primitive care a evoluat puțin și

care poate fi considerată foarte aproape de starea originară a oricărei civilizații, se arată incapabili să se adapteze modalităților noi cu care intră în contact. Rămînînd mult timp sub jugul tradițiilor imuabile, și-au pierdut puterea de a se modifica. Din contra, anglo-saxonii, germanii, latinii și celții, care și-au fondat pe aceste teritorii imperiile lor și-au instituit aici experiențe noi, aparțin toți unor grupuri europene cu o civilizație avansată, dar care n-au încetat să se transforme.

E important deci, după cum se vede, pentru a evalua șansele de viitor ale unui grup social, să se țină cont nu numai de starea sa de civilizație, avansată sau rudimentară. Trebuie să existe o preocupare și pentru aptitudinea sa anterioară de a varia insensibil, de a se concepe în mod constant puțin diferit de sine însuși. Vitalitatea unui popor pare compromisă prin două măsuri extreme : imitația servilă a strămoșului și imitația modelului străin în proporții prea puternice, care nu mai permit supunerea aspectelor realității imitate la acelea ale realității vechi. Între aceste două măsuri extreme, e loc pentru o putere lentă de metamorfoză, în care capacitatea de a se concepe altul își dovedește excelența pe care a vrut să o facă evidentă acest capitol.

În sprijinul acestei excelențe n-am putea evoca un exemplu mai hotărîtor ca acela al Renașterii. De aceea, e important să mărturisim că, dacă am arătat în prima parte a acestui studiu cele cîteva devieri pe care, din cauza acestui formidabil fenomen de sugestie, cîteva activități originale le-au suferit, acest neajuns nu poate egala extraordinara îmbogățire realizată prin Renaștere, în avantajul întregii umanități. Dacă *puterea de a se concepe altul,* de a folosi binefacerile națiunii și ale unei culturi pe care nu ai inventat-o tu însuți se exercită în această împrejurare în detrimentul cîtorva varietăți umane particulare, trebuie afirmat că se arată aici, înainte de orice, însuși mijlocul, instrumentul fenomenului uman, fără de care aceste varietăți nici n-ar exista. Prin puterea de a se concepe altul, omul poate evoca sub privirea conștiinței și poate utiliza, dominînd celelalte specii și lucruri, suma tuturor eforturilor realizate de indivizi din specia sa. Bovarismul, facultate de nemulțumire și insațiabilitate, se dovedește aici facultate umană prin excelență.

CAPITOLUL AL II-LEA

BOVARISMUL ESENȚIAL AL FIINȚEI ȘI AL UMANITĂȚII

I. Speranța în existența fenomenală concepută ca o dorință de posesiune de sine în cunoaștere ● II. Utilitatea credinței în liberul arbitru și a iluziei eului pentru a realiza această dorință de cunoaștere.

I

Cele patru manifestări [14], în care am observat în prima parte a acestei cărți efectele unui bovarism esențial al Umanității, sînt unite între ele printr-o legătură de dependență atît de strînsă, încît pare preferabil să nu le separăm, ca să le examinăm din noul punct de vedere la care am ajuns prin reducția ideii de adevăr la ideea de artificiu, mijloc, iluzie. Legat de credința într-un adevăr obiectiv, convins că orice concepție, ca să fie acceptată, ar trebui să fie evaluată în lumina acestui adevăr și ar trebui să-și primească aprobarea, ne-am străduit să arătăm la început pînă unde implică ea o contradicție: chiar asta i s-a imputat. La fel, s-au disociat elementele care compun ideea eului tocmai ca să o discrediteze, arătînd-o iluzorie. Tot așa, s-a arătat efortul oamenilor de sporire a bucuriilor, orientat inutil către un țel ireal. Eliberați de credința într-un adevăr obiectiv, vom analiza acum aceleași manifestări ale activității umane în lumina

[14] Liberul arbitru, Unitatea eului, Geniul speciei, Geniul cunoașterii.

eficacităţii lor în pocurarea facilităţilor la care vedem că ajunge activitatea umană.

La drept vorbind, distrugerea ideii eului care a ajuns deja una din analizele precedente avea într-adevăr ca efect că făcea fără obiect orice amărăciune, care părea că trebuie să atragă după ea descoperirea caracterului iluzoriu, inerent efortului uman. Ce mai contează pînă la urmă exploatarea individului de către Geniul Speciei sau Geniul Cunoaşterii dacă eul individual nu e decît o aparenţă inconsistentă, punctul în care, într-un moment oarecare al duratei se fixează, într-un echilibru instabil, forţe multiple, complexe şi insesizabile care, o clipă mai tîrziu, sub acelaşi nume, vor fi format combinaţii noi ? Individul caută voluptatea, care i se pare scop prin ea însăşi, el vrea să-şi sporească binele prin ştiinţă ; ce mai contează că această dorinţă îl înşeală şi-i exploatează efortul pentru alte scopuri, din moment ce forma individuală, care dorea în numele eului, s-a risipit deja ca să facă loc unei fantome noi, la fel de efemere ?

Dezinteresat de ţelurile iluzorii pe care se înverşunează să le dorească o entitate imaginară, este deci mai uşor să ne legăm, aşa cum am decis s-o facem aici, de fenomenele care, în trecerea prin existenţă a indivizilor rămîn, dincolo de durată, pe scena lumii, de aceste ţeluri pe care le realizază dorinţa umană, deturnată de la obiecte himerice pentru care ea se consumă : viaţa Speciei şi a Cunoaşterii.

⁂

Dacă de altfel îndrăznim să dăm un sens chiar faptului existenţei fenomenale, se pare că ar trebui să situăm la izvoarele lui o dorinţă de cunoaştere. La o adică, e posibil pentru o inteligenţă, dintr-un punct de vedere metafizic, să se imagineze, în afara existenţei fenomenale, o fiinţă lipsită de cunoaştere de sine. Dar îndată ce o asemenea fiinţă iese din starea de inconştienţă în care e situată şi, distrugîndu-i-se unitatea, este pusă faţă în faţă cu sine însuşi, ca o infinitate de obiecte pentru o infinitate de subiecte, nu mai pare posibil să i se dea acestui act o altă explicaţie decît dorinţa de a lua conştiinţă de sine însăşi şi de a-şi oferi o reprezentare. Orice efort ar face spiritul

ca să dea vieții altă semnificație, el nu va ajunge decît la concepții puerile în care construiește, cu materiale fragile și efemere, cărora doar instabilitatea le e farmec, o stare pe care și-o imaginează fericită și perfectă. Dar el nu-și imaginează această stare fericită și perfectă decît atribuind la ceea ce e lipsit de mișcare, pururea asemănător cu sine însuși, proprietățile și pasiunile a ceea ce este în mișcare neîncetată, sub imboldul unei dorințe neostoite care nu-și poate procura bucurie decît prin intermediul durerii și privării.

Spiritul se ridică deasupra acestei concepții contradictorii, el nu găsește un capăt și un scop vieții fenomenale decît în încetarea acesteia, în resorbția ei într-o stare de unitate absolută, în afara conștiinței de sine însuși ; aici ajung toate eforturile logice ale neliniștii religioase sau metafizice, budhismul cu toată sinceritatea, brahmanismul și deismul cu confuzia lui Dumnezeu, dată ca scop al perfecționării individuale.

În timp ce prima soluție nu suportă o examinare, prin contradicția pe care o implică, cea de-a doua este o condamnare a existenței fenomenale, deoarece ea nu-i dă acesteia o altă aspirație decît propria ei distrugere. În afara acestor două tentative de explicație care nu-și ating nici una nici alta obiectul, nu mai rămîne decît cea care constă în a vedea în insăși consecința realizată prin distincția ființei în obiect și subiect finalul urmărit de existența fenomenală : or, această conseoință, cu toate aspectelei ei, nu mai este aici decît un mijloc. Divizîndu-se la infinit, asociind în proporțiile cele mai diferite subiectul cu obiectul, făcîndu-se actorul tuturor aventurilor ca să le fie apoi spectator, astfel apare dorința ființei fenomenale, în același timp inventator și ghicitor de enigme, autor de șarade fără număr, cărora le caută și le dezvăluie sensul.

Din acel moment, toate conștiințele individuale și toate clipele unei aceleiași conștiințe individuale sînt ferestre în care lucesc ochii avizi ai cunoașterii, contemplînd spectacolul schimbător al universului. În fiecare individ conștient se găsește reconstituit, după un model redus și prin juxtapunerea părților, un echivalent al unității primitive : în fiecare individ se vor găsi, legate una de cealaltă și reunite într-un același loc psihologic, cele două atitudini în funcție de care ființa ajunge să se reprezinte în proprii săi ochi : atitudinea activă a obiectului, atitu-

dinea contemplativă a subiectului. Credința în unitatea persoanei, mijloc al acestei determinări, care este ea însăși instrumentul cunoașterii, se întemeiază pe identitatea originară, și adevărată din punct de vedere metafizic, a acestor două principii de acțiune și de contemplare care par să absoarbă întreaga substanță a ființei. Iluzia liberului arbitru devine aici reflexul acestui act arbitrar, adică scăpînd oricărui determinism, prin care Ființa, rupînd pecetea unității sale și trezindu-se din somnul conștiinței, ia cunoștință de ea însăși în diviziunea infinită a substanței sale. Ne putem imagina că în fiecare individ particular, fragment din universul fenomenal al acestei entități metafizice anterioare fenomenului, se află o vagă reamintire a faptului că a fost propriul impresar și artizan al destinului. Dar chiar sentimentul acestei libertăți originale, cînd apare în cîteva individualități eroice, le condamnă să cunoască în același timp minuțioasa fatalitate care le constrînge să-și joace rolul individual așa cum își amintesc să-l fi compus ele însele cîndva, în mod strict delimitat de rolul precis al unei infinități de alte personaje și de conturul inflexibil al decorurilor. Acești eroi nu cuceresc deci sentimentul unei libertăți anterioare decît ca să vadă în evenimentele vieții lor efectele necomutabile ale acestei libertăți și ca să pozeze în spectatori ai imaginii destinului lor. Aceasta e atitudinea estetică, la care nu se ridică decît un număr mic de indivizi. Dar acest mic număr este suficient ca să se realizeze într-un mod concret dorința de cunoaștere în care s-a situat rațiunea de a fi, cauza și sfîrșitul existenței fenomenale.

II

De obicei, oamenii nu ajung la această atitudine senină cînd bucuria spectacolului pe care l-au creat compensează angoasele în care ei se zbat uneori ca actori. De aceea, această atitudine, realizată într-un număr prea mare de ființe, ar avea ca efect diminuarea interesului spectacolului. Știind dinainte întregul text al dramei, știind că nici un efort nu ar putea schimba ceva, știind că nu sînt altceva decît actori, oamenii s-ar dezinteresa de jocul, de cuvintele și de mimica lor ; ar semăna cu acei cabotini care recită pentru sală tirade patetice în timp ce murmură vreo glumă deocheată la urechea actriței care le dă replica.

Ficţiunea personalităţii şi cea a liberului arbitru nu sînt un obstacol în această domolire a interesului şi suscită peripeţiile cele mai sfîşietoare ale reprezentaţiei. Prin prima din aceste ficţiuni, amintirea e abolită din legătura care face din fiecare fiinţă individuală o consecinţă a actului metafizic prin care a fost inaugurată reprezentaţia fenomenală. Fiecare individ pierde din vedere valoarea reprezentativă a actelor şi pasiunilor sale, pentru a nu se lega decît de fericirea sau de durerea pe care le are de aici. Tocmai speranţa unei fericiri de cucerit pentru propria persoană sau a unei dureri de înlăturat dă întregului joc acea sinceritate, varietate şi înflăcărare prin care spectacolul se animă de un interes atît de puternic. Prin forţa acestei iluzii oamenii seamănă cu nişte subiecte hipnotizate care, primind o sugestie în timpul somnului, îşi creează ca să o îndeplinească, îndată ce soseşte timpul, împrejurările şi decorul care le sînt necesare, modificînd şi travestind dacă trebuie lumea exterioară şi suscitînd, de asemenea, în sufletul lor o întreagă germinaţie de motive pentru a înrădăcina actul în regiunile adînci ale voinţei lor, pentru a-i imprima pecetea personalităţii lor obişnuite.

Credinţa în liberul arbitru îndeplineşte pentru umanitate oficiul acestei sugestii. Ştiind că nu pot schimba nimic din forma voinţei, din aspectele umanităţii, din fatalitatea pasiunilor lor, nici împrejurările cu care persoana trebuie să se confrunte, majoritatea oamenilor ar fi atinşi de disperare sau ar fi loviţi de apatie. Din contra, o încredere senină, o înflăcărare deosebită şi un interes puternic îi stimulează în convingerea că în orice moment sînt stăpîni să-şi schimbe destinul modificînd într-un mod suveran forma sufletului lor şi, de asemenea, într-o oarecare măsură, forma lumii. Credinţa că pot acţiona asupra lor înşişi dă naştere la toate aceste complexităţi ale lumii morale descrise atunci cînd am vorbit pentru prima dată despre iluzia liberului arbitru şi care sînt sentimentele meritului şi lipsei de merit, acela al responsabilităţii, al remuşcării, toată această înflorire de aparenţe psihologice care aruncă atîta tulburare şi violenţă în actele umane. Prin asta e asigurat deci interesul unui spectacol a cărui cruzime se găseşte justificată prin bucuria spectatorului căruia îi este suficient să-l privească.

Acest ansamblu de credinţe, prin intermediul cărora subiectul cunoscător este determinat să fie pentru el însuşi un obiect de

uimire, de studiu și de contemplare, apare astfel ca manevra cea mai potrivită pentru ființa fenomenală spre a-și satisface dorința de a se cunoaște pe sine însuși. Cît despre iluzia potrivit căreia omul se mîngîie cu gîndul că acționează asupra lumii ca să-și sporească fericirea pătrunzîndu-i legile și exploatîndu-le în folosul lor, s-a spus tot ce trebuia evidențiat pe parcursul dezvoltărilor consacrate bovarismului științific. Nu putem decît constata, din punctul nou de vedere sub care privim viața, cît de utilă este această iluzie ca să realizăm că țelul cunoașterii atribuit existenței fenomenale este singurul scop pe care ne-ar fi permis să i-l dăm.

Această dorință a existenței se vede deci realizată în unanimitate într-o manieră concretă și sesizabilă, sub două înfățișări : sub aspectul ei cel mai înalt și mai dramatic, așa cum am arătat deja, cu eroul care, ajuns la emoția estetică, se recunoaște drept propriul creator al sugestiei care-l face să-și îndeplinească destinul, și sub un alt aspect, mai puțin mistic, cu savantul care, dezinteresat de aplicațiile deduse de ceilalți oameni din descoperirile sale, își realizează bucuria doar din faptul cunoașterii, din spectacolul tuturor obiectelor create de activitatea obiectivă a ființei. Dacă observăm că ciclul ideilor care ajung să favorizeze dorința Geniului Speciei au în același timp drept efecte nașterea ființelor care vor fi spectatorii dramei fenomenale, e evident că acest ansamblu de artificii, care se traduc la om prin tot atîtea concepții bovarice, tinde să realizeze această voință unică a unei ființe care vrea să se cuprindă și să se posede în cunoașterea de sine.

PARTEA A PATRA

Realul

REALUL

I. Bovarismul ca mijloc de producere a realului. ● II. Mod de producere a realității psihologice. ● III. Modurile de producere a realității obiective. ● Un compromis între un principiu de mișcare și unul de oprire. ● Un compromis între un principiu de disociere și unul de asociere. ● IV. Utilitatea umană, cauză arbitrară a creației realului. ● Utilitate de cunoaștere. ● Utilitate vitală. ● V. Caracterului iluzoriu al credinței într-un adevăr obiectiv i se opune necesitatea acestei credințe pentru inventarea realului. ● Punct de vedere intelectual și punct de vedere moral. ● Iraționalul, sursă a realului. ● Durata, condiție a apariției și declinul său.

I

În prima parte a acestui studiu, concepțiile potrivit cărora omul își manifestă puterea de deformare față de lucruri și față de el însuși au fost privite în lumina unei prejudecăți defavorabile. Se părea atunci că intervenția nefastă a acestei puteri îndepărta neîncetat spiritul uman de la atingerea unei stări de certitudine, perfecțiune și repaos, ce părea că trebuie să fie scopul oricărui efort și în care păreau că trebuie să se rezolve, într-o armonie fericită, toate divergențele și opozițiile unde se manifestă faptul existenței fenomenale. Această stare la care tînjea și care părea singura demnă să trezească și să orienteze aspirația umană trebuia să fie obținută prin cunoașterea și stăpînirea adevărului.

În a doua parte a acestui studiu, ducînd mai departe primele analize instituite, am ajuns să descoperim că această concepție a adevărului pe care ne bazam în decretarea imperfecțiunii cunoașterii umane era ea însăși un produs al

acestei aptitudini a spiritului de a concepe lucrurile altfel decît sînt ele. S-a constatat că, odată cu aspirația spre Adevăr, omul propune vieții fenomenale un scop care, atins, ar ajunge să suprime viața fenomenală, că, odată cu această aspirație, el aplică — la ceea ce este situat în devenire și a cărei esență este mișcarea în diversitate — legea a ceea ce, prin ipoteză, ar fi imuabil și s-ar sprijini, fapt de neconceput, pe identitate.

Această observație care reduce la neant ideea unui adevăr regulator al efortului universal, arbitru suprem al conduitei și scop al cunoașterii, într-un cuvînt ideea unui adevăr obiectiv, această observație relevă deci capacitatea bovarică a desconsiderării, în care era ea din punctul de vedere al acestui adevăr. S-a văzut atunci că nu e cazul să i se reproșeze unei puteri care ne-a făcut să concepem lucrurile altele decît sînt dacă, la drept vorbind, lucrurile nu comportă o realitate fixă și, în a treia parte a acestui studiu, am reluat cu complezență examinarea diferitelor concepții prin intermediul cărora spiritul, în virtutea acestei puteri de deformare, ne deschide o perspectivă asupra lucrurilor prin care le percepem.

Rămîne acum să furnizăm o ultimă explicație la definiția pe care am dat-o puterii bovarice a spiritului. Această definiție procedează în stil vechi. Ea datează din epoca în care credința în existența unui adevăr obiectiv era punctul de plecare în orice speculație mentală. Din punctul de vedere actual, puterea de a concepe lucrurile altele decît sînt nu trebuie să mai apară și simplu ca o expresie mitologică a puterii de a cunoaște, ceea ce numeam puterea de deformare a spiritului trebuie să apară astfel ca o putere creatoare. Nu există adevăr obiectiv, dar credința într-un adevăr obiectiv continuă să guverneze umanitatea. Definiția bovarismului este dată din acest punct de vedere. Principiu al tuturor celorlalte concepții bovarice, credința într-un adevăr obiectiv care nu ajunge niciodată să se satisfacă intelectual este, ca toate celelalte concepții, mijlocul a ceva. Vom arăta pe parcursul acestei ultime părți că ea este, împreună cu ansamblul acestor concepții, procedeul de invenție a realului.

***

Orice manifestare a realității am avea în vedere, este evident că această formă oarecare își datorează existența unei stări de

antagonism între două tendințe cu aceeași forță. Se va vedea că, în toate cazurile, fiecare din aceste tendințe aspiră să o suprime pe cealaltă, pentru a stăpîni de una singură și că ea își exprimă această aspirație printr-o suită de propoziții care se dau drept adevăruri și al căror buchet formează Adevărul. Se va vedea că, presupunînd realizată dorința uneia sau alteia dintre aceste tendințe, acest triumf ar cauza, odată cu ruina tendinței respective, și suprimarea oricărei realități.

II

La fel se întîmplă și în ce privește realitatea psihologică în care vin să se reflecte toate celelalte forme ale realității și la fel se întîmplă, fie că se contestă, fie că se admite existența lumii exterioare. În prima ipoteză eul își asumă rolul Ființei universale : el devine unica substanță a Universului. Nu ajunge să se realizeze într-o stare de cunoaștere decît divizîndu-se în obiect și subiect. Or, e evident că fiecare din aceste atitudini ale eului, fie ca o atitudine obiectivă, fie subiectivă, pe măsură ce se perfecționează, se idealizează și se străduie să învingă, riscă, abolind atitudinea contrarie, să se suprime pe ea însăși. Prin triumful absolut al atitudinii subiective s-ar ajunge într-adevăr ca, în lipsa unui obiect care să determine subiectul, acesta, neluînd conștiință de el însuși decît ca obiect, să se prăbușească în inconștiență. Prin triumful absolut al atitudinii obiective obiectul, în lipsa unui subiect care să-l perceapă, s-ar vedea privat de orice formă, de orice contur, de orice proprietate ; el s-ar șterge și s-ar împrăștia în insesizabil.

Este deci adevărat că, în această ipoteză, fiecare din atitudinile eului nu supraviețuiește și nu lasă să supraviețuiască împreună cu ea vreo realitate decît în măsura în care nu ajunge la o guvernare absolută, decît în măsura în care rămîne limitată și definită prin existența contrariului său. Realitatea este deci aici un compromis între două forțe dintre care una tinde să convertească în obiect — materie neînsuflețită, spontaneitate inconștientă sau automatism — întreaga substanță a Ființei sau a eului, iar cealaltă tinde să transforme în subiect — oglindă, ochi, privire, contemplație — toată această substanță a Ființei sau a eului.

În ipoteza că sîntem de acord cu existența lumii exterioare, concluziile la care trebuie să se ajungă rămîn aceleași. Obiectele lumii exterioare nu devin pentru eu niște realități decît prin intermediul senzațiilor de plăcere sau durere de care el este afectat. Eul nu intră în raport cu ele și nu reușește să le deosebească decît prin emoția pe care o resimte cu ocazia lor ; își extrage reprezentarea pe care și-o formează din substanța unică a acestei emoții ; este chiar această emoție din care o parte mai mică sau mai mare se transformă în cunoaștere. De acum înainte apare același antagonism pe care l-am văzut ivindu-se și din ipoteza precedentă, iar acest antagonism naște aceleași consecințe. Așa se face că forța de analiză de care ne folosim ca să luăm conștiință de emoțiile noastre se scade din forța cu care încercăm aceste emoții : mînia noastră dispare îndată ce sîntem cu totul captivați să o cercetăm. Iată abolită, prin hipertrofia dorinței de cunoaștere, odată cu dispariția obiectului pe care ne propunem să-l cunoaștem, și posibilitatea de cunoaștere. Nu fără temei s-a constatat că marile pasiuni sînt multe și incapabile să se descrie : de fapt ele nu se cunosc și toată forța lor, întinsă spre act, e oarbă în ceea ce-o privește. Dimpotrivă, poetul care moare de dragoste sau gelozie revine la viață de îndată ce pasiunea, reflectată în oglinda conștiinței, i s-a obiectivat în versuri. Activitatea subiectului care vrea să cunoască se exercită în el, în orice clipă, pe seama activității spontane. La poeți, la artiștii de toate felurile, posedați în vreun fel de Geniul Cunoașterii, există tendința să facă din emoțiile lor niște spectacole, iar această transformare a activității lor îi scutește uneori să o mai satisfacă, într-un mod durabil, în prima ei încarnare. În acest sens trebuie înțeleasă remarca lui Nietzsche : «poeții știu întotdeauna să se consoleze» [15].

Astfel, o hipertrofie a activității conștiinței are ca efect pentru individ suprimarea activității pasionale. Prin abolirea totală a acestei activități, iată abolită, odată cu obiectul reflectat în conștiință și însăși activitatea conștiinței, unde nu mai apare nimic. Nietzsche s-a ridicat cu tărie în al său *Zarathustra* împotriva acestor puri contemplativi, împotriva acestor fanatici «ai imaculatei cunoașteri» care se așază în fața realității obiective

---

[15] *Humain, trop humain* (Ed. du *Mercure de France*), p. 26.

ca niște oglinzi cu o sută de fețe și nu vor să fie decît reflexe, renunțînd, pentru a cunoaște mai bine, să se amestece cu actorii dramei fenomenale și scoțînd din sufletul lor orice pasiune și orice dorință. Într-o lume în care spectacolul nu persistă decît atîta timp cît spectatorii consimt să fie în parte și actori, i se părea că acest diletantism ar fi o amenințare pentru interesul dramatic al reprezentației. S-ar putea obiecta, se pare, la această preocupare a filozofului că, prin faptul multiplicității ființelor, al diversității dorințelor și gusturilor, purii spectaculari sînt siguri că nu vor fi niciodată privați de spectacolul lor. Totuși, pătrunzînd mai adînc în mecanismu actului care duce la cunoaștere, este evident că, în ciuda existenței numeroaselor obiecte care prezintă formele naturii neînsuflețite, înfloririle vegetale, activitățile animale și pasiunile umane, acești contemplativi riscă totuși, prin exagerarea pasiunii lor, să vadă dispărînd obiectul. Într-adevăr, ei nu intră în relație cu toate aceste obiecte ale lumii exterioare, așa cum am remarcat, decît în măsura în care sensibilitatea le mai este încă afectată de ele, doar vreo bucurie în analiza formelor și culorilor poate să facă perceptibile formele și culorile, doar emoția la contactul pasiunilor umane le permite să cunoască pasiunile umane. Această bucurie a curiozității mai afirmă și menține existența subiectului. Ea joacă rolul stratului subțire de gelatină care, în camera neagră, se arată sensibil la acțiunea luminii și prinde, ca s-o fixeze, imaginea reflectată a obiectelor. Dacă dăm de-o parte această bucurie, ca fiind străină actului însuși al cunoașterii, iată-l pe purul contemplativ lipsit de orice comunicare cu obiectele contemplării sale ; iată-l chiar pe el suprimat ca subiect, în acest efort suprem prin care încearcă să convertească în obiect al contemplației această ultimă pasiune care-l mai însuflețea ca subiect.

Exagerarea contrară duce la un același rezultat. Tendința de a realiza cu perfecțiune actele, avîndu-se în vedere numai utilitatea lor și fără nici o grijă pentru valoarea lor reprezentativă are drept consecință un automatism apărut îndată ce ea se realizează. Acest automatism, probabil în ce privește actele totuși complexe ale anumitor insecte, albinele, furnicile, omizile, normal în ce privește toate funcțiile guvernate de marele simpatic, respirația,

digestia, circulația sîngelui, acest automatism poate fi observat la fel de bine într-o întreagă serie de acte obișnuite, executate la început sub privirea conștiinței, dar care, perfect înregistrate în organism, se realizează după aceea inconștient. Aceste acte încetează oarecum să mai existe, pentru cel care le realizează, chiar în clipa cînd e realizează. Ele nu dovedesc mai apoi că au fost totuși realizate decît prin consecințele lor, sesizate și apreciate într-un timp posterior, atunci cînd complexitatea noilor acte de realizat a făcut să apară la individ conștiința.

În locul acestor scurte perioade de activitate automatică și care nu interesează decît un număr de mișcări coordonate relativ minim, se pot imagina în viața socială, mai bine reglată, din care am ajunge să eliminăm accidentul și neprevăzutul, urmări mult mai îndelungi ale actelor automatice. Idealizînd ipoteza, am ajunge pînă la imaginarea unei vieți omenești devenite în întregime automatică, în care conștiința nu ar apărea niciodată și pe care n-o putem concepe, la drept vorbind, sustrasă neantului, decît prin actul percepției conștiente pe care l-am făcut imaginînd.

Ce trebuie să reținem din aceste dezvoltări e că realitatea psihologică, de orice natură ne-am imagina-o, este un compromis între două forțe, din care una se exprimă printr-o tendință de acțiune, iar cealaltă printr-o tendință de luare la cunoștință, cu titlu de spectacol, a actelor realizate ; această realitate, care are ca suport combinațiile cele mai diferite, stările de echilibru cele mai variate între cele două tendințe, se vede abolită de îndată ce una din ele, triumfînd în mod absolut asupra celeilalte, o exclude : așa încît, conform unui bovarism esențial, existența unei realități psihologice presupune antagonismul acestor două forțe, din care fiecare ia condițiile morții drept condițiile triumfului său și nu persistă în ființă decît în virtutea înfrîngerii sale cel puțin parțiale.

III

Această realitate psihologică pe care am arătat-o condiționată de legea unui bovarism este, așa cum s-a spus, sursa din care se înalță toate celelalte forme ale realului. Eul psihologic nu e altceva decît locul în care substanța ființei se divizează, după o in-

finitate de proporții, în obiect și subiect și alcătuiește, pentru a se percepe, o infinitate de compromisuri între un principiu activ și un principiu contemplativ. Doar în acest loc psihologic, unde înflorește fenomenul cunoașterii, e posibil să fie observate formele diverse ale realității, căci doar aici realitatea prinde formă obiectivă, doar aici se întîlnesc ideile.

Așa cum realitatea psihologică este un compromis între un principiu activ și un principiu contemplativ, putem remarca de la bun început, în ce privește obiectul considerat izolat, că el apare și prinde formă sub privirea conștiinței, în urma unui compromis între un principiu de mișcare și un principiu de oprire.

Realitatea fenomenală, s-a spus, e situată în devenire. Empiric, în ochii noștri, universul se mișcă. Metafizic, gestul analitic prin care Ființa se divide în obiect și subiect este, pur și simplu, gestul creator al realității fenomenale, iar această primă mișcare, rupînd pecetea unității, face să țîșnească izvorul unei mișcări fără sfîrșit. Instituind perspectivele spațiului, acest gest creator nu ajunge să lege lucrurile între ele prin mecanismul cauzei, să varieze indefinit, în fața privirii subiectului, spectacolul multiplicității obiectelor, decît lăsînd toate lucrurile în fluxul timpului. Prin această curgere a timpului toate obiectele, subiecte și obiecte rînd pe rînd unele față de altele, se întîlnesc și se analizează, grăbite să-și potolească dorința de cunoaștere integrală din care am făcut principiul vieții fenomenale. Dacă acest flux al mișcării se oprește, iată fixat în spațiu universul fenomenal : ca și un fluviu imens a cărui suprafață ar îngheța, brusc, neputincios să pună în mișcare vapoarele grele de mărfuri și bărcile încărcate cu mesaje pe care apele lui iuți le purtau spre țările cele mai îndepărtate. Sînt suprimate astfel schimburile între popoare care cad în uitare și unele și altele, o cortină cade în fața privirilor, ascunzînd o parte din spectacolul lumii. Dar, alături de această imagine restrînsă, iată, în universul imobil, în ipoteza metafizică pe care o înălțăm, abolirea tuturor relațiilor, infinit mai numeroase, pe care doar mecanismul cauzei le realiza între obiecte și subiecte, prin intermediul timpului, în așa fel încît, suprimînd orice stare de conștiință, această ipoteză se arată ea însăși inimaginabilă, viziunea pe care o trezea

dispărînd în prăpastia unde atrage după ea întreaga existență fenomenală și unde se aneantizează orice reprezentare.

Fără mișcare nu există deci realitate obiectivă. Dacă totuși actul mișcării condiționează realul, el nu poate să-l constituie singur. Ideea abstractă a mișcării nu dă naștere la nici o reprezentare posibilă. Ea nu lasă să apară un obiect decît în măsura în care e presupusă ca aplicată unui principiu imobil care, sub acțiunea mișcării, este obligat să se deplaseze dintr-un loc într-altul.

Dacă luăm în considerare, pentru a-l concepe mai bine, acest fenomen de realizare în raport cu obiectul, este evident că orice stare de conștiință, cînd subiectul pune stăpînire pe obiect, cere reculul unui spectator ce raportează la el un fapt împlinit deja, prin care e necesar să fi fost devansat, față de care, în consecință, depune mărturie pentru existența unei puteri de oprire și de încetinire. Intervenția memoriei, element indispensabil al faptului de conștiință, are ca efect că strînge în clipa prezentă și că menține legate împreună două tronsoane ale duratei care tind să se separe una de cealaltă, alergînd în direcțiile opuse ale viitorului și trecutului. Prin intermediul acestui principiu de oprire și concentrare se erijează, peste curgerea substanței fenomenale, aceste observatoare unde viața ia conștiință de ea însăși în iluzia individualității și a persoanei.

Starea de conștiință care presupune, pentru a se constitui, intervenția acestui principiu de oprire, persistă, se perfecționează și se amplifică prin exercițiul aceluiași principiu. Conștiința pune stăpînire pe fenomene și le posedă cu atît mai bine cu cît ele se scurg mai lent : odată trecut un anume grad de vehemență, ea încetează să mai perceapă, odată cu schimbarea care e aspectul mișcării în obiect, obiectul însuși. Astfel, obiectul nu se condensează sub privirea subiectului decît atîta vreme cît principiul de oprire, avînd ca misiune să pună frîu violenței fluxului fenomenal, își îndeplinește misiunea. Dorința lui este să înghețe suprafața oceanului aparențelor : realizat integral, ar ajunge, așa cum s-a mai spus, să suprime întreaga realitate ; dar el este limitat de această forță incoercibilă a mișcării, însuflețit de dorința nu mai puțin absolută și pe care nu reușește niciodată să o învingă integral. Realitatea obiectivă se vede deci născută din lupta între aceste două forțe opuse : ea durează atîta vreme

cît ele se ridică una împotriva celeilalte și, astfel proptite, se susțin fără a ajunge să se învingă. Ele apar în punctul de intersecție a două tendințe, din care una este o putere de mișcare iar cealaltă o putere de oprire. Realitatea obiectivă constă într-o anume stare de încetinire a mișcării. Ea este o mișcare încetinită în gradul și în limitele în care, în conștiință, percepția obiectului prin subiect devine și rămîne posibilă.

∴

Dacă, detaliind și mai mult, observăm, în ce privește materia, exercițiul acestei puteri duble și contradictorii, manifestate în producerea realității obiective, putem considera principiul de mișcare descris anterior ca pe o putere de diviziune la infinit, iar principiul de oprire care-i era opus ca pe o putere de coeziune. Folosind termeni care se opun și mai net, putem spune că realitatea fenomenală, așa cum se manifestă ea în forme materiale, este un compromis între forțe de disociere și forțe de asociere.

Această observație nu e, la drept vorbind, decît o aplicație a raționamentelor precedente. E suficient de clar că nu există cunoaștere posibilă a indivizibilului și a continuului că, pe de altă parte, o materie care s-ar diviza la infinit, regenerînd în orice clipă stările ei anterioare și repudiind orice determinare ar fi, la fel, imperceptibilă. Trebuie deci să conchidem că realitatea constă într-o stare de echilibru între două forțe, din care una tinde să separe și să dividă la nesfîrșit continuul și omogenul, iar cealaltă se opune acestei munci de separare, se străduie să mențină împreună, să sustragă posibilității unei diviziuni noi stările fragmentare determinate deja de forța adversă prin urzeala continuului. Realitatea materială se formulează în măsura în care puterea de coeziune triumfă parțial asupra celeilalte. Părțile pe care reușește să le mențină legate între ele se detașează atunci, vizibile și precise în ce privește contururile lor, pe țesătura inconsistentă și pe goana întregului rest.

IV

După ce-am îndepărtat concepția unui adevăr obiectiv atribuind un scop fix evoluției vieții, am situat mai devreme cauza pro-

ducerii realului — căruia i-am precizat cîteva aspecte — în dorința de cunoaștere de sine, atribuită ființei metafizice.

Considerînd lucrurile dintr-un punct de vedere mai pozitiv, pare posibil să situăm cauza producătoare a realității fenomenale într-o dorință a subiectului. La drept vorbind, e imposibil să construim în teorie ceva, orice, în afara subiectului, în afara eului uman. Creația obiectului și subiectului care, din punct de vedere metafizic, este considerată drept opera ființei universale împinsă printr-o dorință de posesiune de sine într-o stare de cunoaștere, se realizează în fiecare eu uman. Aici o percepem noi, într-un mod empiric. Senzațiile de durere și de plăcere afectînd eul, transformate prin eu în percepții, situate prin eu în spațiu și în timp, iată întreaga substanță a universului. Durerea și plăcerea determină și fixează subiectul care împrăștie în afara lui, în perspectivele spațiului și timpului, cauzele durerilor și plăcerii sale. Lumea obiectivă în întregime iese astfel din faptul confuz al senzației, născută prin această trudă de artist și poet care transformă în culori, sunete, miresme, rezistențe și contacte acest fenomen indistinct și solitar. Or, pentru a crea aceste aparențe, eul sau spiritul uzează în mod constant de două procedee pe care le-am descris : utilizează în slujba sa aceste două forțe pe care le-am arătat ca modelînd materia obiectivă prin raporturile pe care le susțin între ele. Printr-un gest analog, el divizează și delimitează : așa deosebește percepția de senzație ; dar, pentru a distinge formele obiective în care își imaginează cauzele propriei schimbări, pentru a putea preciza modificările prin care ia conștiință de sine însuși, pentru a le diferenția pe unele de altele, el moderează această forță de disociere pe care a dezlănțuit-o la început și obligă printr-un gest contrar cîteva părți ale acestei substanțe care continuă să se dezagrege, să se asocieze în combinații variabile, cu o durată mai mult sau mai puțin lungă, cu o soliditate mai mult sau mai puțin mare, după cum le comprimă cu mai multă sau mai puțină forță. Prin acest dublu gest de asociere și disociere, spiritul creează diversitatea lumii fenomenale și face posibilă cunoașterea.



Eului creator, ca și ființei universale din metafizică, în absența unui adevăr obiectiv care să le comande activitatea, nu li s-ar putea atribui altă rațiune de-a acționa, de-a crea realitatea fenomenală și de a-i stabili formele decît într-un principiu de utilitate personală căruia nu-i sesizăm sensul decît în țelurile la care pare să ajungă. Utilitatea umană, pentru că ea reprezintă în această ordine singura realitate care ne este cunoscută, utilitatea umană apare deci ca legea care prezidează invenția oricărei realități.

De la început, pare că pentru eul uman, ca și pentru Ființa universală, această utilitate se exprimă în bucuria de a cunoaște: toate eforturile omului ca să-și sporească suma senzațiilor fericite în detrimentul neplăcerilor se lovesc, așa cum am arătat, de facultatea de nemulțumire care transformă ostoirea dorințelor sale într-o senzație de plictiseală sau într-un rău nou: acestui țel, pe care indivizii par să-l urmărească și pe care nu-l realizează niciodată fără un *surplus de bunăstare,* s-ar părea că se cuvine să-i substituim un altul, care se arată neîncetat și prin fiecare efort realizat, și anume înfrumusețarea și îmbogățirea spectacolului fenomenal oferit spiritului. Rațiunea de a fi a activității eului s-ar exprima astfel într-o formulă de pur intelectualism: *transmutarea senzației în percepție, transformarea emoțiilor în spectacole.* Dar, așa cum am arătat, intervine aici legea bovarismului, care guvernează existența realului, pentru a impune tendinței pe care o traduce această formulă, drept condiție a persistenței sale, frîna unei tendințe contrarii. Dorința de intelectualism, atribuită și individului și Ființei universale este condamnată, pentru a se bucura de realizările ei parțiale, să nu se potolească niciodată integral, să se vadă mereu contrariată de dorința contrarie, de tendința pasională, din care își trage substanța și unde își prinde rădăcinile. Chiar din punctul de vedere al acestei interpretări pur intelectuale a existenței fenomenale trebuie deci să se facă loc tendinței ființei umane, care se exprimă în această speranță: *să-și întemeieze fericirea pe senzație.* Această tendință se traduce prin două aspecte: unul pasional, altul moral. Dincolo de aceste două aspecte este urmărit un singur scop: este vorba de realizarea unei stări de mulțumire

avînd senzația drept mijloc și materie primă. Sub primul aspect, această mulțumire este căutată printr-o potolire imediată a senzației. Sub al doilea aspect, sub forma grijii morale, căutarea constă, la drept vorbind, în cîteva căi încîlcite și lăturalnice în care ea se angajează ca să-și atingă scopul. Dar, avertizată de obstacolele și decepțiile întîlnite de-a lungul primelor experiențe, își propune să găsească pentru senzație, în același timp cu o stare de rafinare, un mod de satisfacție colectivă și cel mai universal posibil, combinat adică în așa fel încît bucuria unuia să nu mai contrarieze bucuria celuilalt. Sub acest dublu aspect, pasional și moral, rolul senzației, luate ca scop, este considerabil în viața fenomenală : ea pregătește spectacolul, intrigile și complicațiile cu care spiritul spectator se va hrăni apoi din punct de vedere analitic sau estetic. Ea e cea care, odată cu faptul pasional al bucuriei estetice, face posibilă cunoașterea și contemplația. Intelectualismul, luat ca scop al existenței, presupune deci de la început faptul existenței, el este, în plus, interesat de exuberanța sa. Viața se arată ca fiind suportul și mijlocul indispensabil al cunoașterii, intensitatea ei determină strict orizontul cunoașterii viitoare : s-a ajuns mai devreme la aceeași concluzie prezentînd Geniul Speciei, servitor și mijloc al Geniului Cunoașterii.

Considerațiile precedente ne avertizează că pe lîngă această utilitate de cunoaștere desemnată la început drept cauză a oricărei invenții de real, e necesar să facem loc unei alte utilități, care se exprimă în căutarea fericirii prin senzație și care pare să fi dat naștere pînă acum la aproape orice speculație filozofică și, în egală măsură, la orice concepție religioasă, economică sau politică. Intervertind termenii propoziției precednte, această grijă face din cunoaștere un mijloc și din viață un scop.

A trăi are o atare importanță, pentru a cunoaște că spiritele care speculează din punctul de vedere al cunoașterii ca scop trebuie să se arate binevoitoare pentru aceste inteligențe adverse, ferindu-se să aștepte sau să ceară de la ele o indulgență asemănătoare. Trebuie deci să recunoaștem că pentru cea mai mare parte a umanității bucuriile și suferințele legate de senzație și de derivatele ei sînt atît de puternice încît ele explică toate eforturile încercate pentru a spori și întări stările de bucurie, pentru a diminua și aboli stările de suferință. Binefacerile

provizorii, dar imediate, aduse în orice moment al evoluției istorice și în toate ocaziile prin industria inteligenței, explică suficient faptul că umanitatea a considerat cunoașterea drept un mijloc de ameliorare a vieții și, deși cea mai mare parte a dezvoltărilor precedente a avut ca obiect să ne facă să vedem că această credință e o iluzie, nu e cazul, din punct de vedere intelectual, să credem că această iluzie ar putea dispărea.

Fie că privim din punctul de vedere al intelectualului luînd viața drept un mijloc al cărui scop este cunoașterea, fie că privim din punctul de vedere al iluziei vitale luînd cunoașterea drept un mijloc al cărei scop este viața fericită, ce ne propunem să punem aici în evidență este că, pe de o parte, conform rigorii principiului bovaric, fiecare din aceste concepții, tinzînd să invadeze tot cîmpul realului, nu-și primește ea însăși realitatea decît din limitele pe care i le impune această concepție contrară ; pe de altă parte, și în una și în cealaltă din ipoteze, orice activitate cheltuită în lume are ca principiu utilitatea umană sub unul sau altul din cele două aspecte ale sale ; trebuie să i se presupună astfel drept scop, totdeauna, satisfacerea unei *utilități de cunoaștere* sau satisfacerea unei *utilități vitale*.

Așa trebuie explicat, printr-unul sau altul din aceste două mobiluri, tot travaliul de asociere sau de disociere prin care s-a văzut că spiritul dă naștere la realitatea fenomenală.

*
* *

S-a spus că, prin mișcarea de disociere universală care începe cu diviziunea Ființei în obiect și subiect și se propagă într-o suită indefinită de subdiviziuni, spiritul ar fi neputincios să perceapă vreun obiect dacă, printr-o decizie arbitrară și nejustificată decît printr-o dorință de cunoaștere, n-ar uza în orice clipă de puterea lui de oprire. Prin exercițiul acestei puteri, fărîmițarea indefinită care antrena substanța fenomenală într-o diferențiere neîncetată cu ea însăși ia sfîrșit : ceea ce era fluid și scăpa oricărei stăpîniri îngheață și se imobilizează sub privirea spiritului care poate să pună stăpînire. În același timp, triumful acestei puteri de oprire creează în spirit o ficțiune : un obiect fragmentar, pe care puterea de disociere va putea să-l dizolve îndată ce va învinge puterea adversă, un obiect frag-

mentar deci este luat momentan drept o unitate nedecompozabilă, drept un corp solid care e posibil să fie combinat cu alte unități asemănătoare pentru a compune diversitatea corpurilor universului. Această prezumție se exprimă printr-o suită de adevăruri și, atîta timp cît se exercită cu eficacitate acțiunea preponderentă a puterii de oprire, spiritul construiește pe îndelete, prin intermediul acestor adevăruri, un sistem de cunoaștere ale cărui părți le ordonează între ele. Dimpotrivă, dacă digul pe care puterea de oprire îl opunea mișcării se rupe, caracterul fictiv pe care-l implica recenta stare de cunoaștere se dezvăluie privirii spiritului, care se va strădui să-și reînceapă opera de construcție sistematică față de o stare mai fragmentară a substanței fenomenale, imobilizate printr-o nouă și victorioasă intervenție a puterii de oprire.

Acest proces de cunoaștere este ușor observabil în măsura în care se manifestă în procedeele cunoașterii științifice, adică al cunoașterii ultime venite. Într-adevăr, vedem bine că știința nu ajunge să se constituie decît luînd ca adevărate propoziții și concepții pe care o analiză mai pătrunzătoare trebuie să le arate mai pe urmă iluzorii. Biologia, ale cărei progrese recente au fost foarte rapide, ne oferă un exemplu impresionant al necesității care obligă spiritul, pentru a percepe sau inventa vreo realitate, să conceapă mereu lucrurile altfel decît sînt ele, să considere indivizibil ceea ce este compus, unul ceea ce este multiplu, stabil ceea ce este instabil, imobil ceea ce se mișcă. Într-adevăr, obiectul acestei științe s-a transformat total în puțin timp. Ideea viului, legată de primii observatori la animalul în întregul său, a fost apoi coborîtă la celulă. Animalul nu a mai fost decît un edificiu cu forme diferite, construit în mare parte din substanță moartă, ca să adăpostească viața multiplă a celulelor. La microscop, celula însăși a apărut curînd ca un compus la care nucleul s-a declarat elementul vital preponderent. În ultimă instanță, s-a văzut că celula, cu nucleul ei, nu era decît punctul central de care se țineau și din care radiau diverși fermenți în care se concretizează în prezent, din perspectiva științifică, realitatea vitală. Toate concepțiile la care s-a oprit rînd pe rînd spiritul științific au fost adevăruri, pe vremea lor. Chiar dacă au fost recunoscute mai apoi drept false, ele n-au fost mai puțin mijloacele prin care s-a constituit știința. Aceste

adevăruri au avut loc cînd, concepînd natura lucrurilor altfel decît este, spiritul uman a ajuns să-și formeze o imagine a realității fenomenale.

Această falsă concepție, care se manifestă la sursă și se arată ca fiind mijlocul, instrumentul oricărei cunoașteri științifice, susține de asemenea noțiunile noastre universal acceptate și care par incontestabile. Dacă nu le vedem schimbîndu-se, dacă, datorită duratei lor, își asumă un caracter de eternitate și ne ascund, sub aparența legii, actul arbitrar care le-a dat naștere, asta e pentru că, datorită utilității lor fundamentale, din punctul de vedere al cunoașterii, spiritul își exercită în profitul lor, cu o tenacitate extraordinară în ce privește natura și sediul substanței vitale, fie că apar perspective diverse, fie că stări diferite ale științei umane se succed în acest punct extrem, aceste metamorfoze ale spectacolului pe care ne este dat să-l contemplăm nu sînt deloc de natură să pună în pericol integritatea capacității noastre de cunoaștere. Fără îndoială, ele sînt capabile să ne ațîțe puternic curiozitatea și să ne stimuleze pasiunea de cunoaștere. La fel se întîmplă și în multe alte părți ale domeniului științific, unde vedem că adevărurile se succed și se distrug unele pe celelalte, fără să rezulte altceva de aici decît o înflorire și o exuberanță a facultății de cunoaștere. Dar nici un sistem de cunoaștere n-ar fi posibil dacă acesta n-ar comporta la bază elemente mai durabile, unități de cunoaștere inalterabile într-un fel. Acestea sînt unități care, regăsindu-se combinate în sisteme de cunoaștere mai complexe, e adevărat, în modul cel mai diferit, în funcție de asamblaje, reușesc să formeze prin fixitatea lor o legătură între aceste diverse sisteme și le mențin pe toate într-un același plan de cunoaștere. Acest caracter de utilitate fundamentală pentru exercițiul oricărei cunoașteri ulterioare ar fi suficient ca să explice autoritatea în aparență suverană și aspectul necesar al noțiunilor de timp, spațiu și cauză ca niște legi aritmetice, geometrice sau logice, care se înverșunează să descrie consecințele acestor noțiuni și reacțiile pe care le înnoadă între ele. De aceea, unii filozofi au contestat deja caracterul de necesitate metafizică a acestor noțiuni și legi. Unii savanți au avut aceeași îndrăzneală sau același scrupul. Ar fi îngăduit, după unii și alții, să presupunem că o concepție a realului total diferită de cea formulată de noi

ar fi posibilă, întemeiată pe o concepţie diferită a timpului, spaţiului sau cauzei, ori inventată poate cu alte artificii, alte puncte de reper, alte concepţii arbitrare, alte mijloace de cunoaştere. În această ipoteză, marea vechime a acestor noţiuni primordiale, durata lor considerabilă, numărul infinit al cunoaşterilor secundare pe care le susţin ar fi singurele cauze care le-ar fi garantat contra posibilităţii unei disocieri ; ele nu şi-ar mai lua autoritatea dintr-o lege inerentă naturii lucrurilor, ci ar primi-o dintr-o consideraţie de utilitate intelectuală.

În afara acestei ipoteze apare o alta, ca singura imaginabilă, cea care a fost susţinută de Kant, pe care a dezvoltat-o Schopenhauer şi la care ne-am raliat într-o carte precedentă [16]. Ea constă în a considera drept o consecinţă inevitabilă şi metafizică, prin distincţia fiinţei în obiect şi subiect, intervenţia acestor noţiuni de timp, spaţiu şi cauză. Aceste noţiuni ar fi mijloacele şi condiţiile necesare oricărei stări de cunoaştere.

Această interpretare lasă, ca şi cealaltă, să supravieţuiască în întreaga ei rigoare punctul de vedere al bovarismului, a cărui expunere a făcut obiectul acestui studiu : căci aceste noţiuni primordiale, şi pe care Kant le vrea *a priori,* nu sînt altceva decît formele oricărei cunoaşteri posibile. Din punct de vedere metafizic, ele sînt chiar mijloacele prin care Fiinţa unică se concepe alta decît este, luînd conştiinţă de ea însăşi în multiplicitatea fenomenală. Dintr-un punct de vedere mai pozitiv, ele se mai arată drept mijlocul inflexibil prin care conţinutul oricărei cunoaşteri apare în mod necesar indeterminat, inconsistent şi instabil, pradă posibilităţii de disociere indefinită, principiul cauzalităţii obligînd spiritul, cu ocazia oricărui fenomen, indiferent care ar fi el, să urce fără răgaz din cauză în cauză, fără să-i permită să atingă vreodată o primă origine, legile spaţiului şi ale timpului secundînd, prin elasticitatea lor fără limite, sarcina cauzalităţii în rătăcirea spiritului, dînd naştere la aceste antinomii care ne avertizează de caracterul fictiv al oricărei cunoaşteri şi ajung în al doilea capitol al cărţii invocate anterior [17]. Contra acestei scurgeri indefinite a substanţei fenomenale, întreţinute şi cauzate de legile formulate pe care le-am numit,

[16] *De Kant à Nietzsche* (Ed. du *Mercure de France).*
[17] *Idem,* L'instinct de connaissance, Kant et l'Hindouisme.

se ridică, pentru a crea realul, această putere arbitrară a spiritului care, trezită printr-o utilitate de cunoaștere, imobilizează și încarcă cu legături ale realului această materie fluidă impunîndu-i, în timpul perceperii, o formă definită, scoțînd-o din haos ca să o realizeze.

***

În ce privește realitățile create sub acțiunea unei utilități vitale, ca și în ce privește realitățile create sub acțiunea unei utilități de cunoaștere, e ușor de arătat că utilitatea umană este singura autoare a acestor realități și, singură și printr-o intervenție cu totul arbitrară, conferă substanței fenomenale care se scurge rigiditatea și durata care o fac perceptibilă. Asta e ușor, cu condiția ca, dintre realitățile create prin această altă formă de utilitate, așa cum s-a făcut și cu realitățile create printr-o utilitate de cunoaștere, să se aleagă acelea a căror intervenție este mai recentă.

Adevărurile științifice ne-au apărut ca ultimele venite printre credințele de utilitate intelectuală și ele ne-au arătat de asemenea, sub aspectul lor provizoriu de adevăruri succesive, valoarea lor pur tranzitorie, caracterul lor de mijloc în atingerea concepțiilor noi și a reprezentărilor mai complexe. Adevărurile morale, adică acelea care, în ordine vitală, par de asemenea ultimele venite și s-au constituit, ca și adevărurile științifice, cu colaborarea sau cel puțin sub privirea conștiinței umane, adevărurile morale ne lasă de asemenea să vedem, în ciuda măștii riguros dogmatice pe care o poartă pe timpul domniei lor, caracterul efemer și rolul lor secundar de mijloace în procurarea unor finalități foarte diferite de scopurile către care ele cer să se tindă.

***

Dintre realitățile care interesează în mod direct viața, nu e nici una mai evidentă ca aceea care se traduce prin faptul perpetuității speciei și care are drept mijloc generația. Vedem că omul s-a preocupat în toate epocile și în toate ținuturile să promoveze o morală proprie în ce privește reglementarea relației

dintre sexe. Morala astfel promulgată are drept efect procurarea finalității dorite de utilitatea vitală: multiplicarea speciei; din faptul acestei utilități vitale își trag consecința și creditul adevărurile religioase sau raționale în care se exprimă această morală. Or, se cuvine să notăm că aceste adevăruri, în vreme ce-și ating în realitate scopul de multiplicare a speciei, își oferă mereu un alt scop, un scop himeric și care nu este niciodată realizat. Această lege de contrarietate bovarică se exercită deci și aici, ea opune voinței conștiente a oamenilor și planurilor lor premeditate o voință secretă și mai puternică, în profitul căreia este exploatată o energie trezită în vederea altei finalități. Așa se face că, pentru a nu lua în calcul decît exemple invocate deja și familiare, vechii hinduși, primii greci și romanii răspundeau la dorința speciei prin credința într-o viață postumă și subterană, pe care am descris-o. Interesul lor postum le cerea să aibă descendenți: căci numai acești descendenți puteau, în credința lor, să facă praznic pentru sufletele morților. E evident că credința acestor popoare era himerică și că sufletele morților nu erau interesate de hrana pe care cei vii le-o dădeau tribut prin procrearea unei familii, e evident că această credință himerică, făcîndu-i să se teamă de celibat, îi obliga să contracteze căsătorii consfințite prin riturile religioase și sociale și să crească copii, dar ne e clar și că această credință singulară favoriza dorința speciei.

Pe o cale și mai paradoxală, creștinismul atinge același scop. El a ridicat castitatea la rang de virtute supremă. Efortul oamenilor de a se conforma acestui precept, chiar dacă a eșuat în forma lui absolută, a reușit cel puțin să mențină voluptatea în limitele monogamiei, strîngînd legăturile de familie, mediul cel mai potrivit, într-o societate organizată, să facă să apară, să trăiască și să se dezvolte copilul. Castitatea luată ca ideal a fost deci unul din mijloacele prin care lumea barbară creștină a populat Europa.

Îndată ce e vorba de om, de altfel, a trăi se confundă cu a trăi în mod social. Tot ce are ca efect să facă posibilă viața socială și să favorizeze dezvoltarea trebuie considerat util înseși vieții speciei. Din această clipă, nu mai rămîne decît să ne reamintim considerațiile făcute în capitolele precedente. S-a arătat acolo cum ideea creștină, predicînd renunțarea la viața

imediată, detașarea de bunurile terestre, egalitatea între oameni și disprețul științei, moderînd prin această doctrină absolută, fără să o anuleze totuși, energia excesivă a lumii barbare care, fără această fărîmă, n-ar fi ajuns să se coordoneze, a făcut posibilă organizarea societăților moderne întemeiate pe principiul ierarhiei, care aprobă dreptul de proprietate, care, prin dezvoltarea științei, tind la sporirea binelui, care, în toate punctele și în toate concluziile contrazic și reneagă principiul creștin care le-a ajutat să se întemeieze și care, dezvoltat în exces, ar fi ajuns să le suprime.

Pentru a pune și mai mult în lumină rolul preponderent al utilității umane așa cum conferă ea putere adevărurilor capabile să constituie realul, se cuvine să remarcăm faptul că aceste adevăruri nu supraviețuiesc utilității lor. Procurînd avantajul pe care erau capabile să-l procure, ele slăbesc și mor în grupurile sociale unde și-au îndeplinit misiunea.

Așa se face că adevărul creștin, realizîndu-și în Europa unul din efectele indirecte cele mai importante, popularea marilor teritorii occidentale, se uzează puțin cîte puțin în conștiințe. Dacă viața îmbelșugată a speciei nu are alt interes decît să facă posibilă cunoașterea, dacă ea însăși nu e, așa cum s-a presupus, decît un mijloc pentru cunoaștere de a se realiza, ne putem imagina că vor fi într-o zi inventate noi adevăruri care să reglementeze, în limite convenabile, numărul de nașteri pe o planetă unde e deja posibil să prevedem o densitate prea mare a vieții umane.

Tot așa, adevărurile nu sînt indisolubile decît în aparență și atîta timp cît este sînt utile vieții sau cunoașterii. Utilitatea care le-a format le lasă fără forță de îndată ce încetează să le mai însuflețească. Adevărurile n-au prin ele însele nici o realitate obiectivă, dar ele sînt mijloace de creare a realităților, adică fenomene, moravuri, sentimente, acte, stări de cunoaștere. De aceea adevărurile, pe placul utilității umane, se formează și pier, văd asociindu-se și disociindu-se elementele care le compun. D-l Remy de Gourmont a pus în scenă, cu o artă concretă și o claritate perfectă, în frumoasa lui carte *Cultura ideilor* [18], acest travaliu de asociere și disociere. Capitolele care tratează despre

[18] *La Culture des Idées* (Ed. du *Mercure de France*).

«Morala Sexuală» sau despre «Disocierea ideilor» deschid acestui subiect perspectivele cele mai noi. De aceea, spiritele curioase să asiste la geneza și agonia adevărurilor considerate absolute vor găsi pe parcursul acestor pagini o satisfacție deplină : vor vedea unindu-se în mediul istoric, într-un scop de utilitate intelectuală sau vitală, elemente ideologice pe care o utilitate diferită le va arăta în curînd despărțite. Într-un studiu precedent, «Natura Adevărurilor» [19], aceste exemple au contribuit la ilustrarea unor dezvoltări paralele celor expuse aici.

V

Străduindu-ne în cîteva linii să marcăm centrul punctului de vedere pe care toate considerațiile precedente le-au avut drept obiect, credem că trebuie evidențiat acest fapt : incompatibilitatea absolută pe care a trebuit s-o constatăm între existența unui adevăr obiectiv fixînd un termen mișcării și o realitate situată în devenire, a cărei existență este mișcarea. Asta înseamnă să spunem, realitatea fiindu-ne dată, că nu există adevăr obiectiv.

Să judecăm din acest punct de vedere diferitele atitudini adoptate de oameni, prin care își arată credința într-un adevăr obiectiv : cele ale vechilor greci care au crezut în necesitatea de a primi alimente în mormînt ca să trăiască fericiți după moarte, cea a ascetului căruia adevărul îi poruncește să suprime voluptatea, cea a scopitului căruia adevărul îi poruncește să suprime mijloacele acestor voluptăți. Dincolo de aceste aplicații particulare, credințele în care se va obiectiva rînd pe rînd adevărul, să ne aplecăm urechea la declarațiile fervente în care izbucnește, cu ce înflăcărare religioasă ! credința abstractă în însăși existența adevărului. Iată-l pe Fichte strigînd : «Trebuie ca adevărul să fie spus, chiar de-ar fi să piară lumea.» Iată cuvintele asemănătoare ale lui Amiel : «Nu e deloc necesar ca Universul să existe, dar e necesar să se facă dreptate.» *Pereat mundus, fiat justitia.* Iată tot atîtea credințe și practici absurde, tot atîtea vorbe de energumeni, tot atîtea strigăte fanatice care umilesc inteligența.

Și totuși, să nu uităm, inteligența nu e aici singura în joc, ci e vorba și de realitatea fenomenală care condiționează de altfel,

[19] *Mercure de France,* sept. 1901.

după cum s-a văzut, inteligența. Oricît de absurde ar apărea toate afirmațiile și dorințele care s-au formulat trebuie să recunoaștem că, fără intervenția lor, n-ar fi posibilă nici o realitate. Însuși faptul că nu există adevăr obiectiv capabil să servească de bază vieții implică necesitatea *credinței* într-un adevăr obiectiv care să constituie realul. În lipsa acestui adevăr obiectiv care ar fi putut fi luat drept scop, principiu director și termen de comparație, inteligența n-ar putea găsi într-adevăr nici un motiv rațional să aleagă și să prefere vreo stare a substanței fenomenale în locul alteia ; ea ar asista impasibilă la scurgerea ei indefinită și nimic n-ar putea-o determina să facă vreodată gestul care, moderînd viteza fluxului fenomenal, ar face perceptibil vreunul din aspectele lui.

Acest gest emană deci, din moment ce-l vedem realizat, de la o putere anterioară însuși faptului inteligenței, putere care creează inteligența odată cu fenomenul ; el este corelativ și contemporan gestului metafizic care fragmentează unitatea esențială unde se manifestă acțiunea unui principiu irațional și unde izbucnește o intervenție cu totul arbitrară. Dar acest gest arbitrar, îndată ce apare în conștiință, capătă o semnificație morală și rațională. Puterea de oprire pe care o exprimă, această putere de oprire care evocă dincolo de indefinit și instabil, care fixează și materializează sub privirea inteligenței o stare a mișcării, această putere se reprezintă sub forma credinței. O stare oarecare a mișcării, pe care puterea o imobilizează, apare, sub privirea conștiinței, ca singura stare perfectă ; atrage după ea credința absolută în ea însăși și face să intre numărul nelimitat al posibilelor în limitele ce-o definesc. «Eu sînt, spune ea întotdeauna, adevărul și viața.» Forța cu care această putere de oprire se afirmă sub forma adevărului în lumea morală traduce în mod expres gradul puterii de realizare căreia îi este interpretă.

Acesta este deci bovarismul fundamental, după care realitatea, a cărei esență este devenirea, diversitatea și schimbarea, are drept origine și mijloc credința într-un adevăr obiectiv care aspiră să absoarbă în imobil, unic și imuabil, varietatea aparențelor. Fiecare obiect al lumii, distinct și diferit, își datorează nașterea acestui act pasionat, care și-a propus să adune în obiectul respectiv toată substanța ființei.

Se cuvine să notăm că dacă vreo stare particulară a realului se constituie prin intervenția credinței într-un adevăr fix, asta e o credință, identică în principiul ei, care restituie substanței fenomenale mișcarea de care fusese privată prin prima credință. Un adevăr nu este distrus decît prin altul, sau în numele credinței că există un adevăr obiectiv al cărui adevăr actual îi ocupă locul. În politică, morală, sociologie, religie, filozofie, păstrătorul doctrinei vechi și revoluționarul cel mai înverșunat să distrugă adevărurile prezente se confundă în identitatea aceleiași credințe. Fanatismul lor este de același ordin ; căci ei cred, și unul și celălalt, că există un adevăr obiectiv, capabil, excluzînd orice altă concepție, să asigure fericirea umană.

Dacă adevărurile nu sînt nimic prin ele însele, dacă ele nu închid nici o realitate, în așa fel încît nu există adevăr obiectiv, ele își arată resorturile, aparate de mișcare și inhibiție în același timp, prin intermediul cărora realitatea se formează și se mișcă și fără de care n-ar mai exista realitate. Credința în existența adevărului, absurdă din punct de vedere intelectual, condiționează existența realului, care se întemeiază pe arbitrar și irațional.



Acest punct de vedere generează un mod de apreciere a realului diferit de comun. Că punem în cauză o concepție de ordin moral sau politic, social, religios, nu mai e cazul să o comparăm cu nici un model ideologic de o valoare presupusă absolută, căreia îi cunoaștem acum originea arbitrară, nici cu o idee divinizată de adevăr sau justiție, despre care știm că nu exprimă altceva decît o stare de sensibilitate particulară și proprie unui timp dat. Ce e important, e să analizăm în ce măsură această concepție nouă este capabilă să se combine cu realitatea actuală, — să o fortifice și s-o dezvolte dacă ne-am propus să favorizăm această formă a realului, — să o disocieze, dacă dimpotrivă are ca scop distrugerea, ca ostilă, a acestei forme stăpînitoare. Din punct de vedere intelectual, ca și din punct de vedere politic, nu există alt mod de apreciere al unui adevăr. Discuția care s-a purtat între Napoleon și Volney, cînd împăratul s-a hotărît să restabilească în Franța cultul catolic,

oferă un exemplu perfect al unei atitudini de cunoaștere opuse unei atitudini de fanatism vital. În timp ce filozoful, păcălit de credința într-un adevăr obiectiv se bazează, ca să mențină îndepărtarea cultului, pe faptul că religia catolică, ca orice altă formă religioasă, este falsă și constituie o superstiție, spiritul clarvăzător al politicului care știe că superstiția, prejudecata sînt stofa și unica țesătură a realului, se preocupă doar să caute care formă a prejudecății este utilă realității franceze căreia îi identifică interesul cu al său. În lumina acestor considerații, el hotărăște să restabilească un cult de care se arată atașată majoritatea națiunii. Trebuie să luăm drept un gest de pură pasiune intelectuală această imperială lovitură de picior prin care s-a sfîrșit o discuție în care se obstinau ideologismul religios al filozofului și lipsa lui de scepticism.

Analizînd din acest punct de vedere de pur intelectualism unul din exemplele evocate pe parcursul acestui studiu, vom judeca mai echitabil această credință absurdă într-o viață prelungită în mormînt, de care s-au legat primele societăți ariene și în funcție de care grecii și romanii și-au modelat instituțiile. Dacă ar exista un adevăr obiectiv, am putea crede că adeziunea la această credință, care ne apare astăzi ciudată, a întîrziat apariția unei forme sociale conforme cu acest adevăr. Dar acest adevăr, neavînd deloc existență, ce trebuie să constatăm e că această credință absurdă a fost suficient de puternică încît să creeze o realitate, să fie un mulaj, să oblige substanța fenomenală — e vorba aici de mentalitatea umană — să repete, de-a lungul duratei, o suită de mișcări asemănătoare și dirijate către un același scop. Aceste fapte de convergență și de repetiție sînt factorii indispensabili ai oricărei invenții de real : prin ele, cu ajutorul fenomenului de încetinire și condensare pe care îl determină, realul apare staționar, în afara fugii continue a mișcării, se detașează, opac și consistent, de pe țesătura impalpabilă a schimbării.

Cînd, referindu-se la epocile mai recente ale civilizațiilor romane sau grecești, Fustel de Coulanges ne arată realitatea socială a momentului în contradicție cu cea modelată pe credința veche care mai persistă în legile religioase și civile, să ne ferim să credem că această realitate prezentă, care intră în război cu cea veche, ar fi, prin comparație, mai bună și mai apropiată

de adevărul obiectiv. Să ne gîndim că ea e doar diferită. Ruina credinței vechi face ca, într-adevăr, să apară devierea existentă între grecul și romanul de atunci și imaginea despre ei înșiși pe care le-o prezentau riturile și legile lor. Instinctele naturale — sentiment al familiei, dragoste pentru libertatea interioară, atașament față de bunurile materiale și față de viața prezentă — forme ale egoismului elementar, reprezentante ale unei realități anterioare genezei societăților umane și contemporane cu primele stadii ale biologiei, instinctele naturale deci reacționează acum împotriva constrîngerii pe care le-a impus-o credința. Această credință nu e mai puțin decît forma rigidă care, torturînd o bună bucată de timp aceste instincte, i-a coordonat pe oameni între ei și a compus o realitate socială, realitatea grecească și cea romană.



Mai constatăm că realitatea nouă, pe care o vedem dezvoltîndu-se la Roma și în Grecia după slăbirea primei credințe, continuă să se sprijine pe realitatea cea veche : ficțiunile romane sînt un admirabil exemplu de cum se comportă o realitate care-și păstrează pînă la maturitate puterea de-a evolua : ea se mișcă și progresează dar, printre toate modificările după care se metamorfozează, își păstrează cu trecutul ei cel mai îndepărtat, comunicații secrete și analogii intime. Mai există încă în organizarea socială franceză vestigii ale realității romane. În același timp această societate, care continuă să trăiască și să prospere mișcîndu-se în perenitate, prin slăbirea cadrului care-i dă formă, se va dizolva și va pieri de îndată ce principiul unei forme ideologice diferite, ideea creștină, își va pune amprenta pe instituțiile ei.



În toate aceste cazuri adevărul se dovedește un principiu arbitrar, care se exprimă în credința pe care o inspiră și a cărei calitate constă în contrazicerea unei forțe contrare care-i rezistă. Această contradicție și această rezistență creionează, în punctele lor de echilibru, contururile realului : dar, pentru ca realul să se

formeze și să devină perceptibil, este necesară o condiție : e vorba de o anumită durată a stării de echilibru care s-a stabilit între cele două forțe antagoniste. Dacă acest echilibru este prea devreme sau prea tîrziu sau prea des rupt, dacă forța de oprire și de disociere care contrazice puterea de mișcare și de disociere se exercită prea slab, iată o serie de avatari care nu ajung să se formuleze, nu ajung la acel grad de fixitate în care o stare de conștiință îi înregistrează. Doamna Bovary, luată ca idealistă, atîta vreme cît ne-a apărut ca fiind pradă acestei uri a realului care-o face să-și imagineze, față de orice realitate prezentă, o realitate nouă și diferită, simbolizează această putere excesivă de disociere și schimbare. Această fugă prea rapidă, această înflăcărare prea vie față de noutate nu dau naștere decît unei realități inconsistente pînă la a deveni imperceptibile. Poate că predominării unei asemenea accelerări trebuie să-i atribuim stările intermediare pe care, în ordinea oricărui fenomen, nu ajungem să le percepem. Doar ceea ce durează este perceptibil, nu există cunoaștere a ceva absolut instabil și efemer. Dimpotrivă, imobilul, ceea ce, sub constrîngerea unui adevăr prea puternic, a unei puteri de oprire excesive ajunge să se fixeze în durată, în afara oricărei schimbări posibile, cade pe deasupra conștiinței în automatism.

Dintr-un punct de vedere de cunoaștere nu întrebăm, deci, dacă o realitate este conformă unui adevăr obiectiv, nici dacă un adevăr este adevărat. Cercetăm ce adevăruri, adică ce procedee au prezidat la formarea acestei realități, cît timp aceste adevăruri au avut puterea să-și sculpteze contururile, în ce sens precis acționează ele. Aceste diverse cunoștințe sînt capabile să arate ce transformări poate să mai sufere realitatea dată, care transformări ar distruge-o. O realitate este cu atît mai modificabilă, poate accepta un număr cu atît mai mare de adevăruri noi cu cît a suferit mai puțin timp jugul unui adevăr special : căci, în acest caz, ea este încă indeterminată, este încă, într-o anumită măsură, o materie primă. Acestei realități informe i se aplică vorba lui Nietzsche : «Mai bine o regulă oarecare decît nici o regulă.» Prima condiție a formării sale va fi autoritatea asupra ei a adevărului care a constrîns-o : prin faptul acesta ea va cuceri acest prim element al oricărei realități : durata ; necesitatea, mai spune Nietzsche, necesitatea pentru oricine

trăiește, «de-a asculta mult timp și într-o aceeași direcție». Oportunitatea și fericirea alegerii între mai multe adevăruri, această chestiune de conveniență care are totuși o importanță considerabilă din faptul că o realitate oarecare este mereu înconjurată de realități învecinate de care trebuie să țină cont, această chestiune de conveniență nu apare totuși decît după alta, chestiunea autorității care asigură durata.

Cînd vedem formată, cu sprijinul acestei condiții de durată, o realitate oarecare, iată curînd limitat, în ceea ce-o privește, numărul schimbărilor pe care le poate accepta. Ea nu se poate mișca de acum încolo decît în sensul general care i-a fost dat de la bun început. Orice schimbare prea bruscă de direcție și orice divergență prea puternică o vor distruge. Astfel, acest element al duratei, fără de care nici o realitate nu se poate constitui, poate deveni de asemenea un obstacol în devenirea viitoare a realității care l-a făcut să se nască ; condiție de viață, e de asemenea și o amenințare de moarte. Orice realizare este o alegere și o restricție.

După principiul contradicției, care e legea oricărui element viu, o realitate nu ajunge să-și supraviețuiască într-o suită de modificări ale ei înseși dacă neagă într-un oarecare moment și într-o oarecare măsură o parte a elementelor care o compun. Orice stare a substanței fenomenale, ca să se realizeze, trebuie să dureze, trebuie deci să se preteze unei lungi repetiții cu sine însăși în timp ; dar trebuie de asemenea să-și rupă imobilitatea, să se modifice puțin, înainte ca durata, pietrificîndu-se în toate părțile sale, să fi suprimat în ea posibilitatea de a varia.

Astfel, o stare neîncetată de război și de contrarietate condiționează existența realului. Orice realitate vie este supusă necesității — concepută oricum ca să ia formă — de a se concepe alta în viitor și de a se diferenția puțin de ea însăși ca să persiste în existență : «Că trebuie să fiu luptă, devenire și țel, și contradicție a țelurilor», aceasta e mărturisirea secretă pe care o murmură viața la urechea atentă a lui Zarathustra. Această confidență, ca lege a schimbării în om sub privirea conștiinței implică această putere *de a se concepe altul*, care a apărut în opera lui Flaubert cu un relief patologic și căruia i-am dat numele de bovarism.

GEORGES PALANTE

Filozofia bovarismului

Gînditorul și opera

Domnul J. de Gaultier a scris undeva: «Intelectualismul nu se învață într-o școală.» El consideră de altfel, odată cu Nietzsche, că «orice adevărată filozofie este povestirea unei aventuri personale.» Nici o altă filozofie nu răspunde mai bine decît a lui la această remarcă. Spontaneitatea acestei gîndiri este completă. Nici un imperativ școlar sau profesional n-a intervenit în orientarea sau dezvoltarea sa. D-l J. de Gaultier e un filozof de rasă; nu un filozof de carieră. Cele două noțiuni nu coincid întotdeauna. Concepția sa despre lume este expresia directă a sensibilității lui.

Cum s-a revelat această sensibilitate ei înseși; cum a perceput întîi lumea; cum, în funcție de ce experiențe a evoluat ea; cum a ajuns să se obiectiveze în forma pe care o cunoștem, acestea sînt întrebări la care d-l J. de Gaultier nu ne dă lămuriri. Rezerva puțin sfidătoare a gîndirii lui îl îndepărtează de la mărturisiri în ce privește intimitatea eului său, primele izvoare, profunde, ale senzației lui de viață. Am putut ghici doar, din cîteva cuvinte ale lui, că această sensibilitate filozofică, în același timp pasionată și stăpînită, care-i este specifică, s-a trezit devreme. Știu dintr-o notație psihologică a lui, de extremă finețe, care urcă într-o perioadă din viața lui anterioară anilor de învățătură filozofică, că se dovedește de o rară sensibiltate a simțului interior. De altfel, opera vorbește în numele omului. Sensibilitatea filozofică a d-lui J. de Gaultier se exprimă deja integral în acea serie de articole publicate în *Revue Blanche*, din decembrie 1895 pînă în ianuarie 1897, purtînd titlul: *Introducere în viața intelectuală*; prima operă care se adresa, după dorința aristocratică a lui Stendhal, *to the happy few*, acelor inteligențe împrăștiate prin lume, pe care le voia în familia sa intelectuală. Această *Introducere* a fost scrisă aproape în întregime înaintea primului contact al d-lui de Gaultier cu Nietzsche. Acestui contact i se regăsesc

întîile urme într-un articol din *Revue Blanche* intitulat *Frederic Nietzsche* (1 decembrie 1898) publicat cu ocazia lui *Zarathustra* (tradus de d-l H. Albert) și a lui *Dincolo de bine și de rău*, ce urma să apară în *Mercure*. În 1900 apare *De la Kant la Nietzsche*, urmat curînd de *Bovarism, Ficțiunea universală, Nietzsche și reforma filozofică, Rațiunile Idealismului, Dependența moralei și independența moravurilor*. E inutil să reamintim aici impresia pe care a produs-o apariția acestui imperios *De la Kant la Nietzsche* și cum următoarele creații au îngroșat an de an prima serie de admiratori și discipoli pe care a creat-o această operă magistrală. Un *parti-pris* de constantă claritate, o impecabilă ținută literară, o logică inflexibilă, unită cu un viu sentiment a ceea ce este arbitrar, ilogic și irațional în ansamblul, ca și în detaliul lucrurilor, ingeniozitatea unei gîndiri deprinse cu exegezele cele mai subtile, cu pasele cele mai savante ale scrimei dialectice, o detașare de contemplator un pic semeață, o imaginație de artist care animă cu o viață înflăcărată personajele dramei metafizice: acestea sînt cîteva din rațiunile care explică seducția exersată de opera d-lui J. de Gaultier asupra spiritelor cugetătoare sau independente, în mod special asupra acelora din generația intelectuală urcîndă. Cîți dintre aceștia, îndepărtîndu-se de filozofiile universitare rămase puțin greoaie, puțin scolastice, puțin prea mult impregnate încă de acest inexpugnabil spirit iudeo-creștin, cîți n-au fost cuprinși, la lectura d-lui J. de Gaultier, de un frison nou, de acel frison pe care-l dă aerul ușor și puternic oxigenat al înălțimilor; cîți n-au îmbrățișat cu o privire înfometată aceste perspective noi, aceste regiuni solitare unde nu răsună discursul nici unui pastor Brandt și unde nu se ridică nici un templu, vechi sau nou. Și, în locul templelor, pe care nu le mai doreau, văd ridicîndu-se un palat minunat, cu întocmire logică și proporții armonioase, care pare opera vreunui Prospero sau vreunui Merlin inițiat în secretele geniului Vieții și ale geniului Cunoașterii.

. . . .

Filozofia ca operă de știință și ca operă de artă

Lumea văzută în optica artistului! Filozofia ca viziune de artist! Aceste expresii ar fi acceptate punct cu punct spre a-i numi filozofia? Asta nu e sigur. D-l de Gaultier ne-a spus de mai multe ori că tratează filozofia ca pe o știință. Mai mult, el o privește ca pe o știință exactă și chiar ca pe una desăvîrșită. Ea e știința *savoir*-ului, știința cunoașterii așa cum a formulat-o Kant; așa cum a reluat-o și a pus-o la punct Scho-

penhauer. Ea se prezintă astfel cu un caracter de impersonalitate și universalitate la care nu ajung intuițiile sensului estetic. Există o antinomie între aceste două concepții ale filozofiei: filozofia ca operă de știință și filozofia ca operă de artă? Chestiunea merită să fie pusă, căci este clasică antiteza între știință și artă. Dar poate că e mai puțin dificil de rezolvat decît pare la prima vedere. Ideea pe care d-l J. de Gaultier și-o face despre filozofie ca știință este destul de largă încît să admire în traducerea în filozofie a punctului de vedere estetic și, pe de altă parte, ideea pe care și-o face despre activitatea estetică este, în egală măsură, destul de mare pentru a cuprinde toate modurile cunoașterii, de la cel mai elementar care este percepția, pînă la cel mai rafinat și mai savant: însăși teoria cunoașterii. Pe de o parte, filozofia înțeleasă așa cum o înțelege d-l J. de Gaultier, adică drept mijloc și știință a *savoir-ului* (prin opoziție cu vechea filozofie definită ca mijloc și știința fericirii), filozofia, spun eu, definită ca știință a cunoașterii, presupune și determină în același timp ca filozof o atitudine pur estetică: «Față de un joc al aparențelor căruia îi este denunțat caracterul iluzoriu, dacă nu-i posibil să se adopte atitudinea moralistului aspirînd la adevăr, e posibil să se adopte aceea a spectatorului îndrăgostit de frumusețea unui spectacol, atitudinea estetică. A avut conștiință Kant de această postură pe care o putea sugera spiritului viziunea existenței fenomenale trezită de doctrina sa?... Nu fără intenție, neîndoielnic, a numit el *Estetica transcendentală* această primă și de asemenea cea mai importantă parte din *Critica,* pe parcursul căreia el dă timpul și spațiul ca proprietăți ale spiritului și nu ale obiectului. Neîndoielnic, nu fără intenție a inclus el în categoria *esteticului* studiul acestor mijloace de reprezentare, prin care noi n-am atinge decît un joc de aparențe, opunîndu-le *eticului* care, el singur, ne-ar pune în raport cu realitatea veritabilă. Dacă, după indicația lui Kant, idealismul determină, în domeniile în care este aplicat, substituția unei consecințe și a unui scop estetic cu niște consecințe și un scop etic, se va putea deci, din punctul de vedere al idealismului universal, să se atribuie existenței finalități strict estetice și nu etice.» [1]

Pe de altă parte, esteticul se insinuează în orice act de cunoaștere. «Starea spectaculară care-și găsește realizarea plenară în sentimentul estetic și-și arată aici excelența, e amestecată, mai întîi forma sa elemen-

---

[1] J. de Gaultier, *Deux erreurs de la Métaphysique*. Revista filozofică din februarie 1909, p. 129.

tară de percepţie, apoi sub forma curiozităţii, de la cele mai vulgare pînă la cele mai nobile, cu toate modalităţile existenţei.»[2]

Filozofia, înflorire ultimă a Instinctului de cunoaştere, este în acelaşi timp operă de ştiinţă şi operă de artă. Ca ştiinţă, ea e ştiinţa cunoaşterii, ca artă, e viziunea panoramică a lumii care susţine ştiinţa cunoaşterii ; ea este, după o formulă a lui Carlyle, o pictură spirituală a universului.

Astfel, în opera d-lui J. de Gaultier pare să se realizeze căsătoria între filozofie şi artă, dorită de Schopenhauer şi celebrată de el într-un capitol important din *Parerga : Filozofia, Viaţa, Arta şi Ştiinţa.* Filozofia, după Schopenhauer, se deosebeşte de ştiinţele pozitive particulare şi se apropie de artă, în acelaşi timp prin obiectul, prin procedeele şi prin caracterele ei esenţiale. Prin obiect întîi : căci, în timp ce ştiinţele se leagă de *pentru ce,* filozofia se leagă de *cum.* Ştiinţele nu fac decît să depene, conform principiului de raţiune suficientă, nesfîrşitul scul al fenomenelor, mereu în căutarea unui răspuns la acele «pentru ce» mereu renăscînde pe care le trezeşte fiecare dintre ele ; filozofia opreşte formele mişcătoare ale vieţii şi le fixează într-o frescă sau într-un baso-relief unde imaginea lor brusc imobilizată apare contemplatorului sub cel mai pur aspect al frumuseţii ! «Principiul de raţiune suficientă, sub cele patru forme ale sale, seamănă cu o furtună fără început şi fără sfîrşit care, în vîrtejul lui, trage totul după sine. Ştiinţa se pierde în această căutare indefinită, furată de vîrtejul cauzalităţii. Dar arta seamănă cu liniştita lumină a soarelui pe care nu o zdruncină nici o furtună şi străluceşte peste aceasta... Filozoful n-are nevoie să se ocupe de «pentru ce», ca fizicianul şi ca istoricul, n-are decît să analizeze acel «cum», să-l consemneze în noţiuni care sînt pentru el ceea ce marmura e pentru sculptor.» [3]

Filozofia se înrudeşte cu arta nu numai prin obiectul ei. Se înrudeşte şi prin procedeul ei : intuiţia (ceea ce Schopenhauer numeşte contemplaţia ideii) ; de asemenea şi prin caracterul ei de plenitudine şi desăvîrşire. Într-adevăr, ca şi arta, şi mai ales ca muzica, pe care Schopenhauer o numeşte artă regală prin excelenţă, filozofia dă în orice clipă o

---

[2] J. de Gaultier, *Pragmatisme, Mercure de France* din 1 februarie 1909, p. 425. A se vedea, pentru dezvoltarea aceleiaşi idei, *Raisons de l'Idéalisme,* p. 22—23.

[3] Schopenhauer, *Parerga,* Filozofie şi filozofi, trad. Dietrich (Alcan) p. 126.

satisfacție completă spiritului : «Ea, în orice clipă, și-a atins scopul, care e reproducerea și exprimarea lumii.» [4]

În sfîrșit, ca și arta, filozofia este o activitate rezervată unei elite. Ea e de esență nobilă. Este un lucru *paucorum hominum*. «Ca orice veritabilă operă de artă, filozofia este măsura după care oricine poate să-și judece talia... Ea nu e accesibilă fără deosebire de persoană. E ca și *Madona* lui Rafael, *Don Juan* al lui Mozart, *Hamlet* al lui Shakespeare și *Faust* al lui Goethe, care nu există decît în funcție de măsura de valoare a fiecăruia, adică aproape nu există pentru majoritatea oamenilor»[5].

Concepția pe care d-l J. de Gaultier și-o face despre filozofie răspunde trăsătură cu trăsătură acestui semnalment. Filozofia, după el, se leagă nu de «pentru ce», ci de «cum» ; ea e o simplă descriere a inteligenței umane ca aparat generator al iluziei cosmice și e, de asemenea, o descriere a acestei iluzii înseși. E livretul feeriei care se joacă sub ochii noștri.

Pentru d-l J. de Gaultier, ca și pentru Schopenhauer, filozofia este în orice moment desăvîrșită ; pentru că ea nu prezintă imaginea unei lumi care-și atinge în orice clipă țelul [6], contemplîndu-se pe sine însăși și bucurîndu-se de propria ei frumusețe printr-un fel de narcisism metafizic. În sfîrșit, filozofie, după d-l de Gaultier este, ca și artă, privilegiul unei elite. Dacă starea spectaculară se găsește, în germene, în actul elementar al gîndirii : percepția — și asta la orice om —, această stare nu-și ia totuși întreg avîntul și natura ei plenară decît în cîteva spirite, care-și pun bucuria supremă în actul contemplativ.

Nu numai că proclamă, ca și Schopenhauer, originalitatea filozofiei vis-à-vis de științe, dar d-l J. de Gaultier pune științele sub dependența filozofiei ; face din ele, într-o anumită privință, «servitoarele filozofiei», dar în sensul nou și subtil pe care-l autorizează optica artistului. Asta înseamnă că științele servesc, ca filozofia însăși, la satisfacerea simțului spectacular.

«Filozofia răspunde la întrebarea pe care o comportă obiectul său dînd drept scop existenței apariția ei înseși în proprii ochi, arătînd că întreaga activitate a existenței, ca fapt de gîndire, se cheltuie în producerea fenomenului și se recuperează în contemplarea lui. Din acel moment știința, care are ca obiect să facă să apară aspecte noi și mai

[4] Schopenhauer, *op. cit.*, p. 130.
[5] Schopenhauer, *op. cit.*, p. 121.
[6] A se vedea, pentru caracterul complet și desăvîrșit al filozofiei ca reprezentare estetică a lumii : *La dépendance de la morale et l'Indépendance des mœurs*, p. 338.

precise ale fenomenului, știința își asumă o valoare indiscutabilă, odată ce reușește în această misiune...» [7].

Astfel, știința, ca și filozofia, nu-și primește deplina semnificație decît în optica artistului.

. . . .

Filozofia instinctului vital și filozofia instinctului de cunoaștere

Cele două instincte rivale dau naștere la două filozofii antagoniste. În filozofiile instinctului vital, intelectul nu are propriul lui țel ; el este un mijloc în slujba voinței. Orice filozofie a instinctului vital este o filozofie de credincios, de om care vrea să creadă că are interes să creadă. Interesul care-l face să creadă este grija fericirii. Filozofia instinctului vital va fi deci eudemonistă. Cum dorința fericirii tinde, în orice grup organizat, să ia o formă colectivă și imperativă, filozofia instinctului vital va lua aspectul unei etici. Această etică, pentru a se impune adepților săi, va trebui să decreteze principii absolute. Ea va vorbi în numele Dogmei sau al Rațiunii ; va fi religioasă sau raționalistă. Sub aceste două forme, va trebui să ridice o barieră de netrecut între absolut și relativ, între Ființa în sine, principiu al oricărui adevăr și al oricărui bine și creatura imperfectă și dependentă. Asta înseamnă că va fi dualistă. Dualismul la rîndul său implică realitatea eminentă, primă, incontestabilă a Ființei în sine ; filozofia Instinctului vital va fi deci realistă. Să rezumăm caracterele acestei filozofii. Dogmatică, eudemonistă și etică, raționalistă și finalistă, dualistă și realistă : așa va trebui să fie filozofia instinctului vital.

Filozofia instinctului de cunoaștere prezintă caractere antitetice acestora. Aici, intelectul își este propriul țel. El nu are alt scop decît pura satisfacție logică și estetică ; bucuria cu totul intelectuală de a fi o pură oglindă a universului. Cum filozoful cunoașterii și-a dat seama de antinomia care există între «a crede» și «a contempla», el opune dogmaticilor de orice speță un agnosticism în care se complace detașarea lui în ce privește țeluri eudemoniste și etice, minciuni dualiste și realiste prea vizibil inspirate de preocupări străine cunoașterii. Grijuliu numai să contemple, filozoful cunoașterii nu are habar de grijile care-l chinuie pe filozoful Instinctului vital. Filozofia nu e pentru el afacere de propa

[7] J. de Gaultier, *Deux erreurs de la Métaphysique*. Revista de filozofie, februarie 1909, p. 139.

gandă sau obiect de prozelitism ; e temă de speculaţie solitară şi dezinteresată. Cui l-ar întreba care e raţiunea lui de a trăi, cunoscătorul i-ar da fără îndoială răspunsul lui Angely : De ce trăiesc ? Din curiozitate.

Agnosticism, nihilism, ateism şi amoralism, acestea sînt aproximativ semnalmentele filozofiei instinctului de cunoaştere.

Între filozofia instinctului vital şi filozofia instinctului de cunoaştere pare interzis orice compromis. Şi totuşi, din raporturile celor două instincte nu rezultă, aşa cum am văzut mai sus, că o filozofie a instinctului de cunoaştere nu poate să nu fie, pînă la un anume punct, o filozofie a instinctului vital ? Adevăratul cunoscător, înţeleg prin asta cel care vrea să meargă pînă la capătul cunoaşterii, pînă în punctul unde cunoaşterea vie se sudează pe trunchiul arborelui Vieţii, adevăratul cunoscător nu se poate împiedica să nu recunoască imposibilitatea atitudinii intelectuale exclusiv negative, a atitudinii care constă în a zice vieţii nu.

El va recunoaşte dreptul Vieţii în propria sa afirmare ; dreptul vieţii în impostura care-i e esenţa şi legea şi nu va reproşa minciunilor pe care le-a dat la iveală decît neputinţa lor de a-i mai înşela pe oameni.

Stîngacii apărători ai vieţii nu-l vor dezgusta de viaţă, aşa după cum un comentator pedant nu strică o bucată frumoasă de poezie şi nu ne transmite în plictiseală admiraţia lui greoaie. Filozoful cunoaşterii va chema chiar de bună voie minciuni noi în locul minciunilor perimate ; va măsura realitatea formelor de viaţă în funcţie de puterea lor de iluzie. Sau mai degrabă, de ce să se vorbească de acum de minciună şi iluzie ? Poate fi vorba despre asta într-o lume care e în orice clipă tot ce poate fi, într-o lume care nu ascunde nici un *in sine,* care nu susţine nici un dubiu şi nu prelungeşte nici un dincolo ? Într-o asemenea lume, dispare orice distincţie între ceea ce este şi ceea ce trebuie sau ar trebui să fie ; între model şi copie, între *in sine* şi *fenomen,* între realitate şi simbol. Aici totul este metaforă, mod de-a vedea şi de-a spune, şi chiar prin asta totul e real ; întreg datul, adică gîndirea, este în fiecare clipă singura realitate. Din acest punct de vedere al panfenomenalismului, lumea-adevăr e tot una cu lumea aparenţelor. «Lumea-adevăr, noi am abolit-o, spune Nietzsche ; ce lume ne-a rămas ? Lumea aparenţelor poate... Dar nu ! cu lumea-adevăr am abolit de asemenea lumea aparenţelor...» [8]. Aici, cunoaşterea şi viaţa îşi sărbătoresc reconcilierea. Cunoscătorul savurează «senina veselie a pasajelor terestre». Sensul contemplativ se absoarbe în sensul Pămîntului şi participă la nemurirea sa

[8] Nietzsche, *Crépuscule de Ioles,* Edition du Mercure, p. 131.

Plan general al filozofiei d-lui J. de Gaultier

Filozofia d-lui J. de Gaultier este, în mod profund, una. Toate perspectivele pe care ea le deschide se ordonează riguros în optica artistului și cunoscătorului. Dar ele se distribuie pe planuri diferite.

Vom distinge două stadii în dezvoltarea acestei filozofii. Stadiul secund va comporta el însuşi două momente : unul caracterizat printr-o mişcare de dialectică ascendentă, celălalt printr-o mişcare de dialectică descendentă.

Între filozofia primului stadiu și cea a stadiului secund se pot nota : 1° o diferență de punct de vedere ; 2° o diferență de metodă ; 3° o diferență de concluzii.

În prima sa filozofie, d-l J. de Gaultier adoptă punctul de vedere al geometrilor cînd aceştia fac o reducţie la absurd. El se plasează momentan în ipoteza pe care o combate şi-i arată insuficienţa. Filozof al cunoaşterii, continuă să vorbească limbajul filozofilor instinctului vital ; păstrează ipoteza existenţei lucrului în sine (realism şi dualism) cel puţin ca artificiu de expoziţiune şi discuţie.

Adoptarea unui asemenea punct de vedere atrage după sine o metodă pur analitică, negativă și critică. D-l J. de Gaultier nu-și expune încă propria sinteză asupra lumii, deși o lasă să se întrevadă.

În sfîrșit, concluziile acestei prime filozofii sînt de asemenea pur negative. Ele se rezumă la aceste două cuvinte: agnosticism și iluzionism. Agnosticismul în ce privește lucrul în sine; iluzionismul în ce privește lumea fenomenală. Iluzionismul decurge din agnosticism. Cum există întotdeauna o deviere între *în sinele* lucrurilor și reprezentarea pe care ne-o formăm cu ajutorul acestui aparat de deformare care este inteligenţa noastră, rezultă că universul nostru fenomenal este o iluzie. Iluzionism senin, de altfel ; agnosticismul vesel, fără nici un lamento pesimist ; căci acest agnosticism are avantajul de a elibera gînditorul de ura acestui În-sine pe care Kant nu se poate hotărî să-l ignore și pe care va pretinde că-l atinge prin calea lăturalnică a Raţiunii Practice. Lucru curios ! Filozofia Instinctului vital, eudemonistă şi etică în ciuda pretenţiilor ei la Fericire, sau mai degrabă chiar datorită acestor pretenţii, duce la pesimism. Căci această filozofie este concepută «ca o tehnică, un mijloc capabil să producă un bine *de care eşti lipsit.* De aceea, sensibilitatea normală este, în principiul ei, o sensibilitate dureroasă» [9]. Dimpotrivă, filozofia instinctului de cunoaștere, agnostic şi iluzionist, este o filozofie a seninătăţii. Căci filozoful cunoaşterii

[9] A se vedea : *Deux erreurs de la Métaphysique,* p. 117.

și-a dat seama de antinomia care există între existența în sine și cunoaștere. Lumea aparențelor este suficientă de altfel pentru a-i procura bucuria spectaculară ; ea îi deschide perspective nelimitate pe care nu le oprește nici un orizont mitic, pe care nu le dezonorează nici un idol teologic, logic sau etic. Astfel este agnosticismul vesel care se degajă din *De la Kant la Nietzsche*.

În filozofia lui secundă, d-l J. de Gaultier renunță la simbolismul mitologic al *lucrului în sine* păstrat pînă acum ca artificiu de expozițiune și discuție. El se va plasa din ce în ce mai sigur în ipoteza monistă și idealistă care se opune cuvînt cu cuvînt dualismului și realismului drag filozofilor Instinctului vital.

Aici metoda de expozițiune nu mai e critică și negativă, ci pozitivă și constructivă. În fine, concluziile se vor modifica. De la agnosticismul și Iluzionismul la care ajunge *De la Kant la Nietzsche,* vom trece printr-o evoluție logică, la un panfenomenalism idealist, în lumina căruia lumea se arată sinceră și veridică. Căci odată suprimat lucrul în sine, antinomia între existență și cunoaștere dispare ; ea este înlocuită prin această evidență contrară ; doar ceea ce este reprezentat este real. *Adequatio rei est intellectus,* spune Spinoza. *Esse est percipi,* zice Berkeley.

Această filozofie secundă se constituie, am spus noi, în funcție de o dublă mișcare : una de dialectică ascendentă, cealaltă de dialectică descendentă.

Dialectica ascendentă cuprinde o serie de noțiuni sau teorii care se adaugă și se suprapun astfel încît să atingă punctul culminant sau centrul de perspectivă al sistemului reprezentat de teoria cunoașterii, expusă în *Rațiunile Idealismului.* Aceste noțiuni sau teorii care se suprapun după o dialectică ascendentă sînt : noțiunea bovarismului, teoria realului în funcție de bovarism, determinismul forței și teoria aleatoriului în funcție de determinismul forței.

Odată parcurse aceste etape, iată-ne în punctul culminant, în centrul perspectivei idealiste. «Universul este gîndire ; lumea este dezvoltare fie a unei gîndiri individuale, fie a unei gîndiri impersonale», aceasta este formularea, am putea spune evidența, la care am ajuns și din care vom coborî acum. Din această formulare decurge într-adevăr, în funcție de o dublă ipoteză idealistă între ale cărei două ramuri ne e îngăduit să optăm :

— aceea a idealismului absolut sau subiectiv care reprezintă logica extremă a idealismului ;

— aceea a unui idealism relativ și mitizat, mai puțin paradoxal și mai puțin logic decît celălalt, după care lumea este dezvoltarea unei gîndiri impersonale ; în funcție de, zic eu, această dublă ipoteză, din formularea primordială pe care am amintit-o, decurg diferitele noțiuni sau teorii parcurse mai devreme în ordinea ierarhiei lor ascendente și pe care le vom parcurge acum în sens invers : act primordial de diviziune a gîndirii în subiect și obiect, făcînd loc legilor intelectuale fundamentale (timp, spațiu, cauzalitate), apoi proprietăților esențiale ale materiei, apoi inepuizabilei diversități fenomenale ; aceste diferite forme ale gîndirii ies unele din altele în funcție de o necesitate unde preexistă totuși virtual și unde se manifestă empiric în evoluția lucrurilor un aleatoriu sau o spontaneitate primordială, anterioară oricărei logici În sfîrșit, la ultimul nivel al acestei dialectici descendente regăsim, dedus din ipoteza idealistă, faptul generator al oricărui dat : bovarismul, principiu de diferențiere, de mișcare și viață, principiu creator și organizator al oricărei realități.

Ciclul dialectic este închis aici. Lumea este construită. Vedem formele devenirii mișcîndu-se ritmic, ca un flux și reflux, în funcție de dubla dialectică, ascendentă și descendentă, pe care le-a impus-o gîndirea filozofului.

Dialectica ascendentă este reprezentată în opera d-lui J. de Gaultier prin *Bovarism, Ficțiunea universală, Reforma filozofică* (această ultimă lucrare consacrată mai ales noțiunii de determinism al forței) ; punctul culminant al dialecticii este reprezentat de *Rațiunile Idealismului.* Cu *Dependența Moralei* se dezvoltă dialectica ascendentă care se continuă în importantul articol din *Revista filozofică* intitulat : *Două erori ale Metafizicii,* articol care inaugurează fără îndoială o serie de deducții prin care se va completa interpretarea universului în funcție de metafizica bovarică și în lumina opticii spectaculare. Să trecem în revistă etapele pe care le-am indicat.

Prima filozofie. De la Kant la Nietzsche

Am spus că filozofia d-lui J. de Gaultier, prin periplul pe care-l realizează, se dovedește în mod profund una. Se regăsesc aici, pe planuri diferite, aceleași personaje metafizice ocupate să țească urzeala intrigii fenomenale. Iată înaintînd în scenă, din primele pagini ale scrierii *De la Kant la Nietzsche,* cei doi protagoniști ai dramei : Instinctul vital și Instinctul de cunoaștere. Ele figurează aici sub trăsături concrete și vii, se întrupează în realitatea istorică, în filozofiile vechi sau moderne care

au dat de fapt bătălia ideilor, geniul a două rase care și-au exprimat în filozofiile lor sufletele atît de diferite : rasa evreiască și rasa hindusă.

Poporul evreu, poporul ales al lui Dumnezeu, este campionul Instinctului vital. Rasa hindusă simbolizează instinctul negator al vieții, instinctul de cunoaștere. În Occidentul nostru, Platon și Kant reprezintă aceeași opoziție. (Bineînțeles, este vorba de Kant din *Critica Rațiunii Pure,* idealizat și conceput ca urmîndu-și tezele pînă la consecințele lor extreme.) Filozofia platoniciană, raționalistă, dogmatică și etică este o filozofie a Instinctului vital. Kantismul din *Critica Rațiunii Pure* este o filozofie a Instinctului de cunoaștere.

De la Kant la Nietzsche este un atac împotriva filozofilor instinctului vital. Contemplatorul, artistul care vrea să îmbrățișeze lumea cu libera lui privire găsește în fața sa, barîndu-i orizontul, cetatea monstruoasă, în același timp hieratică și războinică, în același timp fortăreață, mănăstire și templu, unde s-a retras Instinctul vital. Lucrările avansate ale acestei citadele sînt raționalismul ontologic și fanatismul moral. Idolii venerați în acest templu sînt «Idolii cerului logic», Idolul Adevăr și Idolul Libertate[10]. Dar în profunzimile templului, în sanctuarul cel mai secret, tronează stăpînul acestui imperiu : Instinctul vital, suveran pontif al religiilor, păstrător al Riturilor, apărător al societății umane, pe care-l amenință Arhanghelul de Lumină, Instinctul de cunoaștere.

Cu ce resurse dialectice va ataca d-l J. de Gaultier raționalismul ontologic și fanatismul moral ?

---

[10] Ne putem întreba de ce d-l J. de Gaultier n-a plasat aici, alături de acești doi idoli și idolul *Frumusețe,* care face totuși parte din trinitatea lui V. Cousin (Adevărul, Frumosul, Binele). D-l J. de Gaultier explică, în *Nietzsche și Reforma filozofică,* faptul că idolul Frumusețe n-a fost, din partea filozofilor instinctului vital, obiectul unui cult atît de fervent așa cum au fost ceilalți doi idoli. Ideea de Frumusețe este într-adevăr o idee în general suspectă în ochii moraliștilor, din cauza elementului sensibil pe care-l conține ; așa încît, pentru a o considera demnă de venerație, o readuc la una din celelalte idei, Adevărul sau Binele. Să remarcăm de asemenea că nu-l putem bănui aici pe d-l J. de Gaultier că ar fi el însuși un adorator al idolului Frumusețe, ca Platon, și că din această cauză ar fi exceptat-o de la critica sa. Ideea pe care d-l J. de Gaultier și-o face despre frumusețe nu este într-adevăr deloc o idee platoniciană și nici cousiniană. Frumusețea, așa cum o înțelege el, este o frumusețe în mișcare și în devenire ca și lumea fenomenală căreia ea îi este aspectul ales pentru sensibilitățile de un anume ordin.

În *De la Kant la Nietzsche,* d-l J. de Gaultier utilizează pentru acest atac armele pe care i le furnizează Kant. El adoptă, cel puţin provizoriu, ipotezele esenţiale ale kantismului, aşa cum Kant l-a formulat în *Critica Raţiunii Pure;* ipoteze care, la drept vorbind, nu excludeau, în gîndirea lui Kant, posibilitatea unui absolut moral pe care filozoful s-a angajat într-adevăr să-l restaureze în *Critica Raţiunii Practice.* Aceste ipoteze sînt aceea a existenţei unei Fiinţe în sine, distincte de lumea fenomenală, aceea a existenţei unei Fiinţe universale distincte de multiplicitatea şi diversitatea datelor (două ipoteze care nu formează decît una în fond); în sfîrşit, aceea a apriorismului legilor constitutive ale spiritului uman (timp, spaţiu, cauză). În lumina acestor trei ipoteze, de care va face abstracţie mai tîrziu, cînd îşi va institui propria simbolistică, d-l J. de Gaultier îşi urmează scopul propus în *De la Kant la Nietzsche;* refutarea obiectivităţii lumii morale. Acest scop îl atinge din plin extrăgînd din ipotezele kantiene urmate fidel, pînă la capăt, consecinţele logice pe care le comportă.

D-l J. de Gaultier arată într-adevăr că dubla ipoteză kantiană, a unei *Fiinţe în sine* şi a unei fiinţe universale, confruntată cu legile cunoaşterii, dă naştere strict la o concepţie de iluzionism absolut de care Kant degeaba a vrut să scape mai tîrziu, recurgînd la un mijloc mai ocolit şi extralogic ca să atingă lucrul în sine, vreau să spun calea întortocheată şi fără scăpare a Raţiunii Practice. Fiinţa în sine, presupunînd că există, nu poate lua cunoştinţă de ea însăşi decît deformîndu-se în proprii ochi, devenind pentru ea însăşi fenomen. La fel, Fiinţa universală se concepe în mod necesar alta decît este. Una fiind, ea se concepe multiplă. Asta înseamnă să spunem că există antinomie între existenţa în sine şi cunoaştere. În orice cunoaştere există un fapt de iluzionism esenţial în consecinţa căruia fiinţa veritabilă sau în sine scapă cunoaşterii. Din acest moment, legile esenţiale ale cunoaşterii, timp, spaţiu, cauză, cărora d-l J. de Gaultier le admite aici, odată cu Kant, caracterul *à priori,* aceste legi care stipulează de altfel imposibilitatea unui prim început şi a unui final ultim, aceste legi, zic eu, nu pot fi luate nici drept entităţi, nici drept mijloace de a pune stăpînire pe adevăr, ci drept «mijloace de cunoaştere pur şi simplu, adică artificii capabile să compună spectacolul şi să-l facă vizibil» [11].

Din acest moment, ipoteza kantiană a apriorismului legilor cunoaşterii (timp, spaţiu, cauză) se armonizează fericit cu concepţia spectaculară după

[11] *Raisons de l'Idéalisme,* p. 117.

care «existenţa este, în realitatea ei esenţială, un spectacol de văzut şi nu o problemă de rezolvat». Astfel, dialectica d-lui J. de Gaultier, aplicîndu-se ipotezelor kantiene, face să apară din aceste ipoteze, cu toată rigoarea, un veritabil «dogmatism al incertitudinii», un iluzionism exclusiv al oricărei finalităţi morale; iluzionism incompatibil cu o interpretare etică a universului şi compatibilă numai cu o interpretare estetică şi spectaculară. Într-adevăr, *De la Kant la Nietzsche* ajunge la această interpretare în rîndurile unde este magnific celebrată apoteoza Iluziei şi a Mîntuirii Vieţii prin Frumuseţe:

«Cu grecul, aşa cum şi l-a imaginat Nietzsche pentru a institui protagonistul propriei gîndiri, inteligenţa, eliberată de servitutea faţă de vanitatea scopului, mirajele spaţiului şi timpului, iluzia diversităţii, inteligenţa arată deci, prin producerea operei de artă, că a luat posesiune de sensul vieţii ca fenomen artistic. Prin producerea operei de artă, ea anunţă că s-a retras din scena unde acţiona sub stăpînirea iluziei şi că s-a fixat în spectatoare pe malurile devenirii, la marginea fluviului unde bărcile, încărcate de măşti şi valori inventate de nebunia Maiei, continuă să coboare curentul, printre toate zgomotele Vieţii...». În urma acestei iniţieri estetice instaurate de Nietzsche şi la care ne pofteşte d-l J. de Gaultier, senzaţia că viaţa are ceva dureros se transformă în «sensibilitate estetică, avidă să perpetueze realul, să-l descrie, să-l evoce, sensibilitate care, cu aceeaşi înflăcărare cu care, oarbă, blestema Viaţa pentru cruzimea ei, avertizată acum şi ştiind secretul, adoră şi celebrează viaţa pentru frumuseţea ei.» [12].

Filozofia secundă. Dialectică ascendentă

Am spus că această filozofie, care se va constitui în lumina simbolisticii moniste şi idealiste, comportă două faze: o dialectică ascendentă şi o dialectică descendentă. Dialectica ascendentă ne va face să parcurgem o serie de noţiuni care se suprapun şi se ordonează într-un sistem deasupra căruia se ridică axioma idealistă: Universul este Gîndire.

Bovarismul

Prima din aceste noţiuni este bovarismul. Acest cuvînt a trecut în domeniul public. El a cucerit drept de cetate nu numai în vocabularul filozofic,

[12] *De Kant à Nietzsche*, p. 303.

ci şi în limba curentă. Dar e important să distingem între două accepţiuni ale cuvîntului bovarism : una empirică, concretă, exoterică am putea spune; cealaltă metafizică, abstractă, esoterică. Cu primul sens, cuvîntul bovarism desemnează un fapt de psihologie curentă pe care orice om l-a putut observa la el însuşi şi căruia Flaubert i-a arătat evoluţia şi i-a descris efectele în sufletul principalelor sale personaje. Acest fapt este puterea pe care o are omul *de a se concepe altul* decît este. Faptul acesta este foarte simplu şi de asemenea foarte general. Nimeni nu scapă bovarismului. Orice om se supune acestei legi în trepte diferite şi urmînd modalităţi particulare. Bovarismul este tatăl iluziei despre sine care precedă şi însoţeşte iluzia despre celălalt şi despre lume. Este evocatorul peisajelor psihologice prin care omul este dus în ispită, spre plăcerea sau nefericirea lui.

Bovarismul figurează într-adevăr, în numărul lucrurilor «ambigui şi cu dublă folosinţă» de care vorbeşte Platon. El poate să încurajeze şi răul şi binele ; poate să fie pentru indivizi şi pentru colectivităţi un principiu de înălţare şi progres, dar şi un principiu de decădere, de mizerie şi ruină. Orice manual de filozofie elementară conţine un capitol despre binefacerile şi daunele imaginaţiei. D-l J. de Gaultier reia această temă banalizată ; dar o originalizează în mod deosebit prin ingeniozitatea şi amploarea deducţiilor poruncite de optica spectaculară.

Ceea ce caracterizează bovarismul este inconştienţa hipnozei, este sinceritatea visului trăit treaz. În adevăratul bovarism nu intră în joc nici un calcul egoist. Trebuie să deosebim acest caz de acela în care omul se concepe altul decît este ca să folosească această falsă concepţie despre el însuşi ca pe un mijloc de a-l păcăli pe celălalt şi de a-l conduce la ţelurile lui. Îmi amintesc că, asistînd la o reprezentaţie a piesei *Poliche* de d-l H. Bataille am auzit pe unul din vecinii mei spunîndu-i celuilalt : «Iată un curios caz de bovarism.» M-am întrebat dacă acest spectator nu făcea o greşeală. Se cunoaşte subiectul din *Poliche*. Poliche este un sentimental, un tandru care se dă drept un petrecăreţ zgomotos şi amuzant, pentru că el consideră acest mijloc drept singurul bun ca să se împace şi să rămînă în graţiile unei drăguţe uşuratice de care e îndrăgostit. Există aici un veritabil bovarism ? Nu cred. Este un pseudo-bovarism. Bovarismul, sau faptul de a se concepe altul şi de a se vrea altul decît este, bovarismul este pus aici în slujba unui calcul amoros ; este o tactică, un şiretlic de război în eterna luptă a sexelor. Poliche nu e păcălit de personajul său ; el se dedublează într-un mod foarte lucid : «Simţind latura, singura prin care puteam să plac acestei femei, am

exploatat-o... Care e acela care nu ghicește punctul sensibil prin care atrage simpatia ființei dragi ? Cine se poate lăuda că ar fi într-adevăr el în dragoste ? Urmărind ideea pe care celălalt și-o face despre tine, urmărind ce dorește să-i aduci în viață, te diminuezi sau te mărești, faci pe frumosul sau pe răul, la noroc [13]. În fond, Poliche este un comedian, un sicofant simpatic ; el se dă deliberat drept ceea ce nu este ; dar nici o clipă nu se păcălește pe el însuși. Or, adevăratul bovarism constă în a te înșela pe tine în întregime, din toată inima și fără gînd ascuns, chiar dacă această iluzie ar duce la cele mai rele urmări.

Astfel este bovarismul, prin aplicațiile infinite pe care le comportă. Există un bovarism sentimental căruia, fără să mai vorbim de Emma Bovary, și Frédéric Moreau al lui Flaubert și Jean Servien al lui M. A. France îi sînt tipuri realizate. Hipnoza bovarică poate să difere după cum amantul se concepe după imaginea unui model vechi sau al unuia nou. În *Roșu și Negru,* Mathilde de la Môle, în dragostea ei pentru Julien, se vrea asemenea strămoașei ei tragice și pasionate, acea La Môle pe care legenda o reprezintă strîngînd în brațe capul amantului ei decapitat. Frédéric Moreau, Jean Servien se lasă hipnotizați de idealul romantic care le vine din educație și din lectura poeților contemporani. Există un bovarism moral care constă în a te crede mai virtuos, mai moral, mai puternic, mai eroic decît ești. Acest bovarism acționează mai ales în rasele unde predomină grija morală, spiritul protestant și puritan. Opera lui Ibsen prezintă asemenea exemple. Pastorul Brandt se vrea un nou Hristos. Peer Gynt se vrea eroic în originalitate și independență. «A fi tu însuți», aceasta e deviza lui. Dar nu reușește deloc. Prin avatarurile pe care-l vedem traversîndu-le, el nu face o singură concesie convenției și ipocriziei sociale simbolizate de Bătrînul din Dover și Marele Curb. În *Rața sălbatică,* jalnicul Hialmar se concepe eroic și loial, salvatorul alor săi, pe spinarea cărora trăiește. Un foarte frumos roman norvegian contemporan, *Puterea minciunii,* de I. Bojer, este un comentariu perpetuu al bovarismului moral ; toate personajele bovarizează după chef și excelează în arta amuzantă de a-și fabrica o bună conștiință artificială.

Există un bovarism intelectual pentru folosința nătărăilor și filistinilor. Snobul și «filistinul culturii» se vor artiști sau gînditori originali. Inutil să mai lungim inepuizabila listă a tipurilor bovarice. Nu mai puțin lungă ar fi enumerarea bovarismelor sociale a căror exegeză ar umple istoria.

---

13 *Poliche,* act II.

Să trecem la sensul abstract, metafizic, esoteric, al cuvîntului bovarism. Aici bovarismul nu mai e o lege psihologică a indivizilor sau a colectivităţilor umane înşelate de imaginaţia lor spre bucuria sau nefericirea lor. El devine un principiu metafizic, o modalitate esenţială a acestei Fiinţe universale căreia d-l J. de Gaultier, în *De la Kant la Nietzsche,* i-a pus conceptul la originea simbolicii sale iluzioniste. Să ne reamintim formula lui: *Fiinţa universală se concepe în mod necesar alta decît este.* Una, ea se concepe multiplă, scindată în obiect şi subiect. Acesta este primul demers metafizic fără de care nu se concepe genealogia lumii. Aici este faptul de bovarism esenţial, metafizic, din care derivă tot restul.

Bovarismul empiric şi bovarismul esenţial sau metafizic îşi asumă două funcţii diferite în filozofia d-lui J. de Gautier. În folosirea lui empirică, bovarismul este un aparat de gîndire al cărui mecanism uşor sesizabil poate fi aplicat de fiecare la fapte de observaţie personală. El îndeplineşte oficiul unei grile în descifrarea evenimentelor particulare care compun urzeala existenţei concrete, individuale sau colective; el furnizează un criterium în aprecierea valorii vitale a oamenilor, instituţiilor, evoluţiilor şi revoluţiilor, ca să le interpreteze ca indicii de viaţă ascendentă sau în declin.

În folosirea lui metafizică, bovarismul este un principiu de explicaţie universal; el este πρῶτον Ψεῦδος, convenţia fundamentală care trebuie acordată dramaturgului metafizician, impresarului tragi-comediei cosmice.

Aici, am putea considera că există o subtilitate în a lua cuvîntul bovarism cu două sensuri atît de diferite şi că e mare saltul «de la Emma Bovary la Marele Tot»[14]. D-l J. de Gaultier va fi în drept să răspundă că subtilitatea este una din virtuţile teologale ale metafizicianului, că facultatea metafizică se măsoară, ca şi facultatea poetică, după puterea de a alătura lucrurile cele mai îndepărtate şi de a identifica lucrurile cele mai diferite în aparenţă. În sfîrşit, metafizicianul, ca şi poetul dramatic, au libera alegere a convenţiei lor originale, chit că ei construiesc pe acest prim dat un scenariu bine susţinut şi interesant. Să nu uităm, de altfel, că şi conceptul Fiinţei universale nu este, în metafizica bovarică, decît un artificiu de expoziţiune, o ficţiune comodă, un fel de eşafodaj provizoriu şi care va fi aruncat mai tîrziu, cînd îşi va fi epuizat utilitatea. Să lăsăm pentru moment bovarismul esenţial sau bovarismul luat ca modalitate a Fiinţei universale şi să revenim la bovarism ca fenomen uman.

---

[14] Titlul unui articol de d-l Charles Maurras (Gazette de France, 25 aug. 1902).

Bovarismul poate fi considerat dintr-un dublu punct de vedere: al naturii sale psihologice și al rolului său vital.

Din punct de vedere psihologic, bovarismul este susceptibil de o dublă interpretare: una mai grosolană, cealaltă mai rafinată; una obiectivă și realistă, cealaltă subiectivă, idealistă.

Formula *a se concepe altul decît este* presupune, în persoana care se păcălește pe ea însăși, o personalitate reală, veritabilă, și o personalitate fictivă, iluzorie, cu o deviere mai mare sau mai mică între aceste două personalități. Aceasta este prima interpretare. Să pătrundem ceva mai mult în problemă. Iată întrebarea care se pune: există o linie de demarcație netă între personalitatea reală și personalitatea bovarică? Evident că nu. Personalitatea bovarică nu e decît prelungirea personalității reale sau pretinse astfel; ea nu face decît să-și exprime anumite virtualități și anumite tendințe refulate de împrejurări. Să luăm cazul tipic al lui Tartarin: Non-adevărul pe care-l etalează cu atîta amabilitate în fața noastră și în care ajunge uneori să creadă el însuși nu e în întregime fals. Departe de asta: tot adevărul lui Tartarin stă în tartarinadele lui. Căci ele ni-l dezvăluie pe adevăratul Tartarin așa cum ar fi trebuit să fie în împrejurări favorabile. Și cine știe dacă vreodată nu va fi așa? Dacă personalitatea bovarică nu se va revela într-o oarecare măsură? D-l J. de Gaultier presupune într-un mod ingenios cum se prelungește dincolo de rampă acțiunea din *Burghezul gentilom*[15] și cum d-l Jourdain, sfîrșind prin a deveni un gentilom destul de prezentabil, asemănător cu Caliban al lui Renan, posesor al palatului și al puterii lui Prospero, devine un prinț foarte acceptabil. Asta înseamnă că stările bovarice aparțin personalității ca și stările nonbovarice; ele se înscriu în aceeași linie; bovarismul este mai puțin o deviere cît o anticipare a personalității. El este legea de diferențiere și de evoluție a personalității: evoluție cînd armonică și fericită, cînd dezarmonică și nenorocoasă. Bovarismul apare aici ca un aspect al ficțiunii psihologice fundamentale: ficțiunea identității eului, ficțiunea unui eu distinct de suita schimbărilor în care evoluează[16]; el intră în această lege mai generală, deja formulată în *De la Kant la Nietzsche*, după care eul subiect, pentru a se cunoaște pe el însuși, se situează, în timp, în obiect pentru un subiect și ridică o parte din el însuși pe piedestalul trecutului și viitorului, pentru a se vedea pe sine însuși ca din afară și de la distanță[17].

15 A se vedea *Dépendance de la morale*, p. 278.
16 *Fiction universelle*, p. 404.
17 *De Kant à Nietzsche*, p. 99.

Bovarismul ca mijloc de producere a realului

Trebuie totuşi să facem abstracţie de această interpretare rafinată şi idealistă, trebuie să uităm caracterul pe de-a-ntregul metaforic şi simbolic al bovarismului dacă vrem să-l studiem în funcţia sa vitală şi creatoare de realitate. Aici, iluzia vitală trebuie să-şi reia toate drepturile. Fiinţa, individul, poporul sau rasa care acţionează sub stăpînirea fascinaţiei bovarice trebuie să creadă în realitatea, în însinele modelului asupra căruia rămîne hipnotizat. Dacă nu, sugestia ratează şi jocul vieţii s-a oprit. Din fericire nu se întîmplă aşa. Dăruită cu toată puterea ei de iluzie, Ficţiunea bovarică va acţiona în educaţie, în imitaţie, în toată seria de acţiuni şi reacţiuni sociale. Ea se dovedeşte Forţa vitală prin excelenţă, ideea creatoare de realitate, Ideea-Forţă.

Ar fi mai exact de spus dubla Idee-Forţă ; căci aici intervine legea după care realitatea se informează în funcţie de bovarism. Această lege este cea a contrastului stabilit între două aspecte contrare ale personalităţii umane sau ale vieţii sociale şi a compromisului care se instituie între ele. Sintetismul, concilierea contrariilor este legea oricărei geneze psihologice, morale şi sociale. Realitatea psihologică sau eul şi realitatea socială se nasc la punctul de intersecţie a două tendinţe contrare din care fiecare tinde să o anihileze pe cealată fără să-şi dea seama că, dacă ar reuşi, s-ar distruge pe ea însăşi. Realitatea psihologică este condiţionată de un compromis între subiect şi obiect, atitudine subiectivă şi atitudine obiectivă, pasiune şi analiză, acţiune şi cunoaştere, viaţă şi contemplare a vieţii. Realitatea socială la fel, este condiţionată de un compromis între două principii contrare : un principiu de mişcare şi unul de oprire, un principiu de disociaţie şi unul de asociaţie, un principiu de individualism şi unul de coeziune socială. Astfel, viaţa se descompune într-o serie de antinomii bovarice soluţionate printr-o serie de compromisuri. Punctul de intersecţie al acestor forţe adverse, care este punctul de emergenţă al realităţii concrete, nu este de altfel determinat după o măsură fixă şi logic formulabilă ; e determinat de utilitatea umană în dublul său aspect, utilitate vitală şi utilitate de cunoaştere. Şi cum această utilitate se schimbă după loc, moment, forţe vitale prezente, adevărul uman, care în optica bovarică se exprimă în funcţie de utilitate, este variabil şi schimbător ca utilitatea însăşi.

De altfel, realităţile şi adevărurile pe care le exprimă în conştiinţa umană nu sînt nemuritoare. După ce şi-au epuizat puterea bovarică, forţa de iluzie şi cea de creaţie cedează ele însele locul unui nou aparat de

mişcare unde se articulează viaţa unui nou bovarism ; ele dispar după legea *evanescenţei* sau a *auto-suprimării.*

Bovarismului ca mijloc de producere şi evoluţie a realului i se adaugă altă lege : *legea Ironiei.* Aceasta, formulată deja de Joseph de Maistre, Amiel, Proudhon, spune că scopul atins nu e niciodată cel vizat de trăgător, scopurile se deplasează şi se transformă sub ochii noştri ; finalismul nostru este o perpetuă înşelăciune.

Determinismul forţei

E imposibil să ne dăm seama de geneza realului fără a introduce o noţiune nouă : aceea a determinismului forţei. Realul are drept atribut durata. Şi mai mult, în termenii bovarismului, care exclude orice obiectivitate în sensul tare al cuvîntului sau orice în sine, *durata,* cel puţin relativă, este singurul criteriu care să definească realul şi să-l distingă de insesizabil şi ireal. Realitatea este un fapt de constanţă relativă în sînul scurgerii aparenţelor. Acest fapt de constanţă este datorat unui fapt de repetiţie care se explică el însuşi printr-un fapt de forţă, de predominanţă a anumitor elemente asupra celorlalte şi a anumitor combinaţii asupra altora. În *Nietzsche şi reforma filozofică,* d-l J. de Gaultier expune formula determinismului forţei, deşi îi găsim deja formula în *De la Kant la Nietzsche* [18].

Putem regreta că d-l J. de Gaultier adoptă această expresie : determinism *al forţei,* că nu spune pur şi simplu determinism. Nu ne putem împiedica, într-adevăr, să nu găsim obscură această noţiune de forţă al cărei caracter antropomorfic trezeşte, pe drept, neîncrederea filozofilor Am putea spune la fel despre expresia nitzscheană de «voinţă de putere», de care d-l J. de Gaultier apropie conceptul său de determinism al forţei. Am putea spune la fel despre expresia nietzscheană de «voinţă de putere», litate mecanică curăţată de orice aparenţă de cauzalitate psihologică. Ştiu bine : cauzalitatea mecanică nu este ea însăşi decît un simbolism uman ca şi cauzalitatea psihologică şi antropomorfică pe care par să le sugereze expresiile *forţă* şi *voinţă de putere.* Dar, pînă la urmă, este un simbolism mai clar decît celălalt. Trebuie să recunoaştem de altfel,

18 În pasajul următor : «Acestea (diferitele euri care compun eul nostru), ca toate lucrurile naturii care vin în concurenţă, se războiesc, luptă între ele pentru supremaţie, în aşa fel încît sînt rînd pe rînd, unele faţă de altele, libere sau oprimate, în pasul relativ şi perfect clar pe care-l comportă aceste cuvinte.» *(De Kant à Nietzsche,* p. 167.)

ca să fim cinstiți, că determinismul forței, așa cum îi expune funcționarea d-l J. de Gaultier, este perfect formulabil în termeni pur mecanici. Determinismul forței înseamnă că anumite combinații de elemente sau de fenomene reușesc în timp ce altele eșuează; primele se repetă și dau prin asta naștere la un fapt de constanță și la o realitate; celelalte nu ajung la stabilitate și la durata care le face sesizabile observatorului; asta înseamnă că primele există iar celelalte nu.

Odată terminată această gîlceavă de cuvinte goale, să trecem mai departe. Apare clar rolul determinismului ca generator al realului. El asigură repetiția unor serii de fenomene în același sens, adică ceea ce numim noi legi. Realitatea socială, care este cea mai recentă în ordinea evoluției ființelor și face atît de complex jocul forțelor inteligente ce o modifică la orice oră, nu scapă acestui determinism. De aceea d-l J. de Gaultier se arată în mod deosebit preocupat în *Reforma filozofică* să opună concepția pozitivă și realistă a mecanismului cauzal în lumea morală și socială teologiilor platoniciene și altora, care au pretenția să substituie metrului forței (citiți metru al determinismului mecanic) nu știu ce metru ideologic transcendent și superior ordinii forțelor: Ideal, Bine, Justiție.

Un principiu de aleatoriu sau hazard este anterior determinismului și rămîne imanent determinismului

Aici se află una din teoriile cele mai originale ale d-lui J. de Gaultier: aceea a aleatoriului în raporturile sale cu determinismul. Pentru a explica existența unui principiu de aleatoriu la originea, ca și în sînul însuși al determinismului, d-l J. de Gaultier ne propune *ad libitum* două ipoteze: prima, cea mai favorabil posibilă în afirmarea aleatorului, este ipoteza lui Hume; cealaltă, mai puțin favorabilă în aparență acestei concepții, este ipoteza lui Kant asupra naturii cauzalității.

În ipoteza lui Hume, cauzalitatea este o relație cu totul empirică și contingentă. Cuvîntul «determinism» exprimă pur și simplu faptul că din plutirea întîmplătoare sau mai degrabă absolut oarecare a unor elemente și fenomene a ieșit și continuă să se manifeste un fapt de repetiție și de constanță relativă. Este constatarea unui fapt și nimic mai mult. Determinismul sau mai degrabă determinismele pe care le cunoaștem nu sînt decît insule care apar la suprafață, ici și colo, pe un ocean de indeterminare. Determinismul nu e decît un hazard fixat momentan.

Pare mai dificil de explicat aleatoriul în ipoteza kantiană a apriorismului cauzalității, ca lege necesară a gîndirii. Și totuși, nu-i așa. Nu trebuie să uităm, într-adevăr, că ipoteza kantiană conferă cauzalității un caracter absolut indefinit, fără un prim început și fără un termen final. Nu există în lume decît serii cauzale deschise *a parte post* și *a parte ante*. Din acel moment, la extremitatea fenomenului în mișcare ce este existența vor fi mereu serii de fapte pe cale de formare cărora nu le vom putea stabili determinismul precis, pentru că nu deținem totalitatea cauzelor lor antecedente și pentru că ele nu vor fi imobilizate între antecedentele lor imediate și mănunchiul lor de consecințe, aceste consecințe nefiind încă ieșite din ele și fiind tocmai pe cale de a se formula. După d-l J. de Gaultier, aceste serii de fapte, cele mai complexe și, logic și cronologic, ultimile venite în mișcarea existenței, sînt tocmai fenomenele morale și sociale. Aceste fenomene evoluează deci sub ochii noștri într-o manieră relativ imprevizibilă și constituie în exclusivitate domeniul aleatoriului.

Primatul ilogicului și al iraționalului asupra logicului

Oricare ar fi ipoteza adoptată, cea a lui Hume sau cea a lui Kant, la rădăcina existenței se află un element irațional și intervine în dezvoltarea sa, așa cum am spus. Ideea de indefinit, cea a indeterminării și a imprevizibilității fenomenelor joacă un mare rol în filozofia d-lui J. de Gaultier. Ea satisface acea nevoie de neprevăzut, acea curiozitate pasionată a spectatorului aplecat asupra spectacolului lumii ca să surprindă aici fapte noi și să instaureze exegeze inedite ale universului.

Punctul culminant al dialecticii bovarice : monismul idealist

Am ajuns în culmea acestei ierarhii de noțiuni care se suprapun în optica artistului. Ele se subordonează unei noțiuni supreme, aceea a idealismului.

Într-adevăr, bovarismul, înțeles în sensul lui profund, ca principiu subiectiv de contradicție și de diferențiere cu sine însuși, implică în mod necesar idealismul [19]. Bovarismul este o lege a gîndirii înainte de a

[19] Vezi *Raisons de l'Idéalisme*, p. 232.

fi o lege a existenței. Putem spune același lucru despre determinismul forței și despre partea de aleatoriu pe care o implică. Astfel, în vîrful dialecticii ascendente pe care am parcurs-o se pronunță axioma idealistă : universul este gîndire. *Esse est percipi.* τωὐ τόν ἐστὶ νοἐῖντε καὶ οὖν εκέν ἐστὶ νόημα.

Dialectica descendentă. Justificare metafizică a unui element irațional în sînul gîndirii

Ajunși în acest pisc al procesului dialectic, vom recobori pantele urcate și vom regăsi noțiunile precedente, clarificate în lumina idealistă.

În *Rațiunile Idealismului,* d-l J. de Gautier expune motivele pentru care preferă idealismul, ca și cele două modalități posibile de interpretare a acestei filozofii, ambele compatibile de altfel cu simbolica bovarică.

Marele motiv pentru care se preferă idealismul sau monismul gîndirii e că numai el face posibilă o reprezentare coerentă a lumii. Am văzut mai sus că necesara concluzie a dualismului este agnosticismul ; căci dualismul scindează lumea în două principii străine și ireductibile unul la altul, subiect și obiect, gîndire și existență. În această ipoteză, există eterogenitatea necesară între obiect și reprezentarea pe care și-o face subiectul despre el, între existență și cunoaștere. Această concluzie agnostică s-a degajat din plin, fără gînd ascuns și chiar cu un fel de entuziasm negativ, în ultimele pagini din *De la Kant la Nietzsche.* Dar, din punct de vedere idealist, totul se schimbă. Nu mai există antinomie între existență și cunoaștere, căci aici nu trebuie să înțelegem o existență în sine, incapabilă să se cunoască ea însăși așa cum este, o existență străină gîndirii umane și chiar oricărei gîndiri. Existența este aici un lucru cognoscibil și chiar cunoscut în orice moment : căci în orice moment avem întreaga cunoaștere pe care o putem avea despre el. Iluzionismul și agnosticismul de adineauri fac loc unui panfenomenalism care nu admite o lume de dincolo ; care e, cu acest titlu, singura realitate pe care am putea, într-un mod rațional, să ne ambiționăm să o cunoaștem și care trebuie să ne fie cu totul suficientă.

Un alt motiv de a prefera idealismul este că această filozofie permite ea singură să soluționeze antinomiile fundamentale relevate de Criticism și celelalte antinomii secundare care depind de asta. Puneți-vă deci în ipoteza realismului metafizic ; faceți noțiuni antitetice din finit și infinit, din continuu și discontinuu, din omogen și heterogen, din contingent și necesar, din devenire și ființă, faceți, zic eu, din aceste noțiuni

antitetice niște realități în sine și veți cădea în contradicții insolubile. Dimpotrivă, plasați-vă în ipoteza idealistă ; priviți aceste noțiuni antitetice ca simple moduri ale gîndirii, fiecare cuplu din aceste noțiuni reprezentînd două momente contrare și totuși solidare și complementare unul altuia în mișcarea gîndirii, străduindu-se să creeze realitatea și trezind chiar această realitate la punctul de intersecție unde se întîlnesc în mod ideal teza și antiteza și veți regăsi, justificată logic din punct de vedere idealist, legea mentală verificată empiric mai sus à propos de geneza realului, care arată că orice realitate este un compromis între două forțe contrare sau între două stări contrare ale unei aceleiași forțe.

Idealismul, odată adoptat din motive de logică, va putea fi, indiferent, idealismul subiectiv al lui Berkeley sau idealismul universalist al hindușilor. D-l J. de Gaultier ne lasă să alegem între aceste două ipoteze. Și într-una și în cealaltă, va fi ușor de trasat geneza existenței fenomenale ca o creație fie a gîndirii *mele* fie a unei gîndiri impersonale.

Modul de filiație a realului este același în amîndouă cazurile. La început se află gîndirea pură, gîndirea indefinită, nedeterminată. Această gîndire nu poate să se recunoască pe ea însăși decît cu condiția să devină alta, adică să se determine prin diviziune cu ea însăși în subiect și obiect.

Ajunși la acest punct dialectic în care se formulează necesitatea logică inițială și de care depinde tot restul, vedem imediat principiul aleatoriului și iraționalismului făcîndu-și prima apariție, sub forma unei alegeri posibile între două ipoteze : după una dintre ele se va desfășura geneza universului. Una din aceste două ipoteze constă în a-și reprezenta timpul, spațiul și cauza, după Criticismul kantian, ca legi apriorice și necesare ale gîndirii, în mod logic poruncite de actul diviziunii în subiect și obiect ; cealaltă ipoteză constă în a privi timpul, spațiul și cauzalitatea ca determinări relativ arbitrare ale gîndirii ; arbitrare în sensul că ar fi posibile printre multe altele și că n-ar fi comandate într-un mod exclusiv și absolut prin actul diviziunii în subiect și obiect. E clar că prima ipoteză acordă mai mare avantaj decît a doua necesității logice, în timp ce a doua deschide mai repede decît prima ecluzele vieții pentru curentul aleatoriului. Căci, în prima ipoteză, legile de timp, spațiu și cauză sînt absolut imuabile. În a doua vor fi privite ca rezultatele unui prim act de arbitrar mental ; li se va acorda o necesitate pur empirică și relativă, fixată în timp după legile determinismului forței ca și aceea a celorlalte legi ale naturii ; vor fi concepute ca depinzînd de o utilitate umană, fără îndoială foarte veche, dar poate nu absolut imuabilă ; vor fi concepute

ele însele ca muabile la o adică și nu se va refuza în mod absolut perspectiva unei bulversări posibile în profunzimile rațiunii pure[20]. Oricare ar fi alegerea făcută, începînd de la acest punct, intervenția unui element de aleatoriu în producerea modurilor ulterioare ale gîndirii este oricum asigurată ; în prima ipoteză, prin caracterul indefinit al legii cauzalității, despre care am arătat mai sus cum implica mereu posibilitatea unui arbitrar mental la capătul seriei de fenomene în mișcare ; în a doua ipoteză, prin caracterul cu totul relativ și precar al determinismului forței, după concepția lui Hume asupra lumii, determinismul sau determinismele forței pe care le constatăm în această lume ieșind la suprafață ici și colo, pe parcursul evoluției, ca niște insulițe pe un ocean de indeterminare și întîmplare.

Oricum, fie în ipoteza lui Kant, fie în cea a lui Hume, iraționalul își are locul său în originea și în dezvoltarea gîndirii și existenței. În termeni entuziaști, care amintesc de Nietzsche salutînd Cerul Întîmplare, Cerul Neastîmpăr, d-l J. de Gaultier celebrează iraționalul ca părinte al lucrurilor, principiu de viață și de înflăcărare a vieții ; absoluta logică, absolutul determinism, absoluta sistematizare fiind, pentru gîndire ca și pentru existență, sinonime ale toropelii, neantului și morții. «Dacă mai trebuie, pentru a satisface obiceiuri vechi de venerare, să adorăm ceva aflat deasupra noastră înșine și, în lipsa unei ființe, trebuie să adorăm un principiu creator în care existența conștientă de ea însăși se glorifică și se binecuvîntează, acest principiu va fi iraționalul...»[21].

Concilierea aleatorului și a determinismului : posibilitatea științei

Înseamnă asta că d-l J. de Gaultier renunță la știință ? Deloc. Determinismul sau determinismele nu sînt, în sînul lucrurilor, decît o reușită. Această reușită există ; facem parte din această reușită și trebuie să ținem cont de ea în raționamentele și în acțiunea noastră. «Peisajul speculativ căruia îi analizăm aici orizontul e singurul care să convină stării de fragmentare a gîndirii în sînul căreia sîntem cufundați, iar starea aceasta de fragmentare dă naștere, în mod necesar, la acest peisaj.»[22].

La întrebarea : știința este posibilă ? vom răspunde : da, evident, pentru categoriile de fenomene de multă vreme fixate (fenomene fizice,

20 *La Fiction universelle,* p. 377, Natura adevărurilor.
21 *Dépendance de la morale,* p. 19.
22 *Dépendance de la morale,* p. 19.

chimice, biologice). Dar la fel se întîmplă și pentru manifestările mai puțin coordonate ale mișcării gîndirii, unde mai izbucnește fantezia improvizării și prin care universul scapă unei sistematizări definitive și mortale ? Aceste manifestări mai puțin coordonate ale mișcării gîndirii sînt, se știe, după d-l J. de Gaultier, fenomenele morale și sociale, cele mai complexe și ultimele venite în evoluția gîndirii și existenței.

Răspunsul la această întrebare este și aici afirmativ. Raportul de dependență a lumii morale și sociale, incertitudinea conflictelor pe cale de soluționare în domeniul moravurilor, dorințelor, opiniilor și credințelor umane nu exclud posibilitatea unei sistematizări științifice cel puțin parțiale și justifică tentativa unei sociologii de felul celei a domnului Durkheim, sau a unei științe a moravurilor ca aceea a d-lui Levy-Bruhl.

Trebuie să înțelegem bine acest punct cu totul delicat al filozofiei d-lui J. de Gaultier. Vreau să spun dubla identificare, stabilită pe de-o parte între domeniul faptelor fizice și cel al necesității ; pe de altă parte, între domeniul faptelor morale și domeniul aleatoriului. Luată literal și într-un sens absolut, această dublă identificare ar conduce la un dualism ininteligibil și ar scinda lumea în două părți : una susceptibilă de sistematizare științifică și cealaltă nu. Dar nu este așa gîndirea d-lui J. de Gaultier. «Din faptul că nu există decît o singură natură, o singură Φυσις, rezultă că fenomenele uneia și celeilalte categorii provin de la o origine comună, că sînt toate, în acest sens, fizice.»[23] Asta înseamnă că fenomenele morale și sociale nu sînt decît o prelungire a fenomenelor fizice și că aleatoriul care se manifestă aici e de aceeași natură cu cel manifestat la etajele anterioare ale dezvoltării lumii. Trebuie, pentru a înțelege mai bine gîndirea d-lui J. de Gaultier, să ne reamintim permanent ipoteza idealistă în care ne aflăm. Este *aceeași gîndire*, pe care trebuie să o privim ca pe creatoarea unică și a faptelor fizice, și a faptelor morale și sociale. Și aici, ca și acolo, a traversat, traversează și va traversa fără îndoială la nesfîrșit două stadii : stadiul aleatorului și stadiul necesității — cel puțin al necesității empirice și relative pe care am spus-o. *In punctul evoluției unde sîntem,* aleatorul inseparabil al jocului și gîndirii și existenței se manifestă în categoria faptelor morale, moravurilor, dorințelor, opiniilor și credințelor. Dar fenomenele morale vor intra din ce în ce și intră deja în parte sub linia necesității. Pe măsură ce trec de această linie, aleatoriul inerent spontaneității gîndirii și vieții improvizatoare se deplasează și el, lăsînd în urma lui trecutul

23 *Dépendance de la morale,* p. 98.

înghețat și cristalizat sub influența necesității. Ca o barcă înaintînd pe un fluviu ce ar îngheța aproape imediat sub dîra lăsată în urma ei. Dacă vrem un alt simbol, mai explicit și mai detaliat al acestei idei, ne putem referi la cel pe care-l adoptă d-l J. de Gaultier. Evoluția gîndirii și a vieții este reprezentată aici prin imaginea unui lanț ale cărui inele succesive reprezintă diferitele grade ale gîndirii și ființei în progresul ei spre forme din ce în ce mai complexe. Fiecare inel, la început deschis (simbol al contingenței) se închide apoi pe noul inel care a ajuns să se insereze și care reprezintă combinația fericită ce a triumfat printr-o multitudine de altele posibile. Acest al doilea inel, la rîndul lui la început deschis, se închide pe un al treilea și așa mai departe : ultimul inel deschis simbolizează forma ultimă venită, formă încă indeterminată parțial : în acest sens cel puțin, ea lasă loc unei anumite indeterminări în jocul combinației noi pe cale să se elaboreze. Această înlănțuire, niciodată închisă, această înlănțuire care *parte post* se cufundă în spontaneitatea gîndirii improvizatoare și *a parte ante* rămîne mereu deschisă necunoscutului, această înlănțuire care amintește în același timp de acele *hiatusuri* ale d-lui Boutroux și de *Siris* a lui Berkeley (abstracție făcînd, bineînțeles, de finalismul teologic sau etic inerent concepției celor doi gînditori), această înlănțuire suprimă dualismul aleatoriului și necesității, aducîndu-le la două momente ale aceluiași proces și constituie o soluție profundă și originală a problemei hazardului.

Cu dualismul aleatoriului și al necesității dispare dualismul gîndirii improvizatoare și al gîndirii științifice. Prima implicînd aleatoriul și a doua implicînd determinismul nu sînt, în egală măsură, decît două momente ale aceluiași proces. «Activitatea spontană care se desfășoară în univers pentru a-i crea diferitele manifestări și activitatea științifică ce studiază retrospectiv aceste demersuri nu sînt decît două stări succesive ale unei aceleiași activități ; a doua nu e decît transformarea primei, așa încît activitatea științifică a existenței nu poate anticipa niciodată modurile activității spontane.» [24].

Gîndirea științifică este, așa cum am văzut la începutul acestui studiu, unul din modurile gîndirii spectaculare ; căci știința este o *specie* a *genului* contemplație.

Putem deci admite, ca ultimă consecință a monismului idealist, identitatea funciară a gîndirii improvizatoare și a gîndirii spectaculare. Prima o devansează pe a doua și operează înaintea ei pe scena lumii. Dar gîn

24 *Dépendance de la morale*, p. 98.

direa spectaculară a uitat ce-a făcut gîndirea improvizatoare, așa cum explică d-l J. de Gaultier în mitul Letei. După acest mit, gîndirea improvizatoare, după ce a creat decorul lumii și ficțiunea intrigii fenomenale, își jură ei înseși pe malurile unei Lete metafizice «să nu se recunoască niciodată sub aceste măști în care ea însăși s-a reprezentat, ca să-și păstreze bucuria neprevăzutului și jocului»[25].

Pentru a înțelege acest raport al dublei activități a gîndirii, activitatea improvizatoare și activitatea spectaculară, să ne imaginăm un poet dramatic care, după ce și-a compus scenariul, l-ar uita în întregime pentru totdeauna, așa încît ar putea asista la reprezentație fără să recunoască drama și fără să știe că el este autorul.

Ceea ce dovedește, de altfel, identitatea celor două gîndiri sînt anumite fenomene misterioase ca presentimentele, prezicerea, clarviziunea, geniul, care este un fel de irupție a gîndirii improvizatoare în gîndirea cugetătoare, spectaculară sau științifică. Pare să existe în aceste stări o misterioasă comunicare între eul nostru conștient, cugetător și marele nostru Eu adînc și uitat, fantomă omniprezentă care ne învăluie și ne însoțește cu umbra sa[26].

Ajunși la acest punct, putem vedea că acea convenție monistă sub care a fost instituită filozofia spectaculară a fost riguros respectată. Metafizica spectacolului și metafizica spectatorului una sînt. Filozofia cunoașterii și filozofia Instinctului vital se reconciliază. Acest ultim Instinct are drept funcție producerea unui spectacol interesant pentru cunoscător. Instinctul de cunoaștere, la rîndul său, va trebui să se limiteze, în chiar interesul perpetuității spectacolului, la respectarea drepturilor vieții, convențiilor fundamentale ale jocului vieții, stipulate de legea bovarismului vital, de ceea ce Relling ar numi Minciuna vitală.

Aplicațiile filozofiei bovarice

Mai rămîne să se treacă în revistă aplicațiile metafizicii bovarice în diferitele domenii ale gîndirii: sociologie, morală, filozofie a științelor, critică de artă. Vom vedea aici bovarismul făcînd oficiul unui instrument metodologic, al unui fel de cadru de viziune, analog aceluia de care se servesc pictorii pentru a împrejmui peisajul pe care vor să-l picteze și pentru a-i fixa niște puncte de reper.

---

25 *Raisons de l'Idéalisme*, p. 156.

26 A se vedea, pentru această idee: Schopenhauer, *Parerga: Sur l'apparente préméditation qui préside aux destinées individuelles.*

Sociologia. — Ceea ce s-a spus despre iraţionalismul d-lui J. de Gaultier şi despre teoria lui generală a ştiinţei ne demonstrează concepţia lui despre sociologie. Aleatoriul funciar care-şi are punctul de emergenţă în fenomenele morale şi sociale nu exclude, după cum s-a văzut, posibilitatea unei ştiinţe sociale. Se pot delimita în viaţa societăţilor legi de coexistenţă şi legi de succesiune. Dar aceste legi sînt fragmentare, incomplet sistematizate.

Deducţiile şi previziunile întemeiate pe ele nu pot fi decît probabile, niciodată sigure. Acesta este, fără îndoială, caracterul pe care d-l J. de Gaultier îl conferă propriilor sale păreri sociologice care pot fi rezumate astfel : lege a bovarismului aplicată la istorie, cultură, evoluţia societăţilor, raselor şi popoarelor ; indicaţie a condiţiilor de vîrstă, durată, stabilitate etică şi socială, în funcţie de care bovarismul colectivităţilor este fericit sau nefast ; teorie a realităţii sociale considerate ca un compromis între două principii contrare : între o putere de acceleraţie şi o putere de oprire, între o putere de disociere şi o putere de integrare, între dionisism şi apolinism [27], între individualism şi conservatism social ; teorie a otravei creştine, virulente în protestantism, atenuate în catolicism ; interpretare a ideilor cosmopolite şi umanitare ca un mijloc în slujba celor din afară, veniţi în ţara noastră pentru a bovariza această ţară într-un sens conform interesului lor ; problema socială văzută ca răspuns la întrebarea «dacă ne vom găsi de acum echilibrul prin intermediul principiilor de oprire, de frînă, pe care noi le vom fi fabricat şi care se vor adapta nevoilor noastre sau dacă vom continua să recurgem la o frînă străină, care ameninţă să ne dezarticuleze». *(Nietzsche contra Supraomului. Mercure de France* din 16 aug. 1908, p. 576).

Toate aceste întrebări nu sînt de altfel, după d-l J. de Gaultier, susceptibile unei soluţii obiective, impersonale, .matematice într-un fel. Sînt probleme cu soluţie indeterminată. Intră aici, ca în orice problemă sociologică, un factor personal : gustul, acel «asta sînt» psihologic ; părerea preconcepută care determină atitudinea sociologului faţă de chestiunea pusă în discuţie. Observaţie perfect justă ; fatalitate căreia nu-i

---

[27] Aceste cuvinte au primit sensuri diferite. În afara sensului pur estetic de care nu vorbim aici, am putea distinge un sens etic şi un sens sociologic al cuvintelor «dionisism» şi «apolinism». Dionisismul etic ar fi dereglarea instinctului şi pasiunii, opuse măsurii şi regulii, simbolizate prin apolinism (vezi pentru aceasta Seillière, *Apollon et Dionysos).* În sociologie, dionisismul reprezintă puterea de acceleraţie, elanul vieţii către noi realizări ; apolinismul simbolizează puterea de oprire şi de fixaţie, cultura pasivă prin opoziţie cu cea activă.

scapă, credem noi, nici sociologii așa-zis obiectivi; au și ei în cap gîndul lor anterior, vreau să spun gustul lor, sensibilitatea lor, ascunse în spatele obiectivității metodelor și doctrinelor.

Morala. — Este posibilă o morală în filozofia spectaculară? D-l J. de Gaultier pune această problemă în ultimele pagini din *De la Kant la Nietzsche.* Răspunde afirmativ, iar morala pe care o formulează aici răspunde sociologiei care tocmai a fost schițată. Această morală se adresează spiritelor desprinse de prejudecata religioasă a Adevărului, care consideră morala drept o știință de observație și fenomenul moral ca pe un fenomen de utilitate. Tocmai aceste spirite libere, acești «intelectuali» în sensul pe care d-l J. de Gaultier îl dă acestui cuvînt și care nu e sensul ce i s-a dat uneori, acești intelectuali, spun eu, sînt judecători a ceea ce răspunde și convine «tipului normal» al unui grup etnic și al utilității naționale a acestui grup, mai ales cînd acest grup are, ca Franța, un trecut, o cultură, un stil. «Intervenția acestor spirite libere este singura capabilă să retragă din ficțiunile vechi gata să se năruie tot ce conțineau acestea util și esențial.»[28] D-l J. de Gaultier ajunge la un conservatorism luminat, întemeiat pe rațiuni de fiziologie etnică.

Nu ne putem împiedica să arătăm aici contrastul între acest conservatorism social și critica destructivă care vine să pulverizeze atîția idoli. Dar trebuie să vedem și semnificația pe care o capătă acest conservatorism în lumina opticii spectaculare. El se justifică din acest punct de vedere ca un mijloc de a salva ce e puternic, prețios și viu într-o nobilă cultură umană și de-a face să apară noi realizări, curioase și rafinate. Morala nu e, pentru d-l J. de Gaultier, decît un mijloc în vederea esteticului. Ea poate fi admisă doar pe acest plan subordonat. Rolul său, astfel înțeles, e mai interesant decît cel al unui Bau-bau legendar. În optica artistului, morala va conta datorită virtuții sale de subtilizare psihologică, puterii de intensificare și complicație sentimentală, de aprofundare a pasiunilor, durerilor și bucuriilor: ea va conta ca principiu de iluzie și bovarism, susceptibil să dramatizeze, să estetizeze și să stilizeze existența.

Filozofia științelor. — Noțiunea de bovarism se aplică și aici sub forma a ceea ce d-l J. de Gaultier numește bovarismul fenomenului sau iluzia falsei cauzalități. În acest rol, bovarismul ne apare ca motorul științei, așa cum ne-a apărut în altă parte ca motorul istoriei. Să ne reamintim aici ingenioasa exegeză pe care d-l J. de Gaultier a dat-o teoriilor quintoniene ca o confirmare a interpretării bovarice și estetice a existenței.

[28] *De Kant à Nietzsche,* p. 347.

Critica de artă. — Noţiunea de bovarism aplicată la critica de artă nu e mai puţin fecundă. Aplicînd această noţiune la studiul cîtorva opere mai moderne, cele ale lui Flaubert, fraţilor Goncourt, Ibsen, Tolstoi, ale d-lui Barrès, d-l J. de Gaultier a inaugurat un gen de critică de o rară originalitate şi ne-a făcut să vedem aceste opere într-o lumină cu totul nouă.

Caracterele esenţiale ale filozofiei d-lui J. de Gaultier

La sfîrşitul studiului nostru, să rezumăm caracterele esenţiale ale acestei filozofii.

Prima sa trăsătură ni se pare a fi iraţionalismul. În timp ce raţionalistul îşi reprezintă lumea ca pe un sistem închis, un sistem îngrădit, în consecinţă calculabil şi formulabil în toate părţile şi în toate momentele dezvoltării lui, iraţionalistul îşi reprezintă universul ca pe o devenire fără început şi fără sfîrşit ; o devenire care lasă loc în orice moment unui element de aleatoriu. Raţionalismul şi iraţionalismul par să corespundă la două sensibilităţi opuse. Sensibilitatea raţionalistă aparţine acelora cărora le place să trăiască liniştit într-o proprietate bine închisă, în orizonturi cunoscute, în mijlocul grădinilor trase la aţă. Sensibilitatea iraţionalistă este aceea a amanţilor necunoscutului, a neprevăzutului, a divinei întîmplări. Iraţionalistul se complace în sentimentul a ceea ce e nesigur, obscur sau tulbure în destinele noastre. El ar spune bucuros, odată cu un personaj al d-lui Maeterlinck : «Să nu facem legi cu cîteva rămăşiţe adunate în noaptea care ne înconjoară gîndurile.» [29]

Iraţionalismul d-lui J. de Gaultier trebuie să-l aşeze pe acesta printre pragmatişti ? E cazul aici să ne înţelegem. Pragmatismul răspunde unei duble probleme : cea a genezei şi cea a scopului cunoaşterii. La prima chestiune, soluţia pragmatismului se confundă cu soluţia iraţionalistă. Pentru pragmatişti, cunoaşterea nu e intuiţia unui adevăr absolut şi *a priori,* nici dezvoltarea necesară a unei dialectici abstracte ; inteligenţa este ceva viu, acţionînd, mişcîndu-se întîmplător. Este o reuşită. În acest sens putem spune că d-l J. de Gaultier este un pragmatist. La a doua chestiune, aceea a scopului cunoaşterii, pragmatismul nu are un răspuns unic. După unii pragmatişti ţelul cunoaşterii este utilitatea, succesul în acţiunile sale. Este aici un pragmatism al oamenilor de afaceri. După alţi pragmatişti care, într-adevăr, sînt uneori aceiaşi cu precedenţii,

[29] *Joyzelle,* act V, scena II.

ţelul urmat este ameliorarea morală a contemporanilor. Filozofie a oamenilor morali şi practici, în genul acelor financiari new-yorkezi care, crezînd că observă o influenţă a sentimentului religios în buna variaţie a cursurilor la Bursă, celebrează, în apropiere de Wall-Street, slujbe rapide pentru oamenii de afaceri.

Nu e nevoie să mai spun că d-l J. de Gaultier nu e un pragmatist de acest fel. Finalitatea pe care o dă cunoaşterii nu e nici utilitatea, nici succesul, nici moralitatea publică ; este pur şi simplu bucuria contemplaţiei. Pragmatismul lui nu e un pragmatism utilitar, nici unul etic, este un pragmatism estetic.

Intelectualismul, esteticianismul, iată într-adevăr, trăsătura dominantă a filozofiei lui. Unii critici au relevat o contradicţie între pragmatismul d-lui de Gaultier şi intelectualismul lui estetic. Există o antiteză, au zis ei, între pragmatism, care este o filozofie a acţiunii, şi intelectualism, care este o atitudine contemplativă. Vom examina ceva mai departe această dezbatere capitală şi modul în care d-l de Gaultier o soluţionează cu ajutorul principiului său de reconciliere a contrariilor sau de sintetism universal. Pentru moment, să semnalăm doar acest principiu al sintetismului ca o nouă caracteristică a acestei filozofii ; compromis între dionisism şi apolinism, între acţiune şi contemplaţie, între viaţă şi cunoaştere, acest sintetism se regăseşte pretutindeni în dialectica bovarică.

Acest sintetism el însuşi nu e posibil decît cu o condiţie : tezele şi antitezele acestei mişcătoare dialectici să nu fie considerate ca adevăruri absolute ; căci două contrarii absolute sînt inconciliabile. Prin toată seria antinomiilor bovarice, teza, antiteza şi sinteza n-au decît valoare de ficţiune, de simboluri psihologice sau metafizice pe care filozoful îşi propune să le facă să intre în simbolisme coerente, pe cît posibil. Totul nu e decît ficţiune şi simbol. Ajungem astfel la un nou caracter al filozofiei d-lui de Gaultier : ficţionismul sau simbolismul universal. Am putea chiar spune *polisimbolismul ;* căci d-l de Gaultier ne lasă în general să alegem între mai multe simbolisme mai mult sau mai puţin comode, în funcţie de punctul de vedere al filozofului. Astfel, prima şi a doua filozofie pe care le-am observat în dezvoltarea gîndirii lui sînt două simbolisme adevărate, coerente, adică pe planuri diferite. Un alt cuplu de simbolisme, interschimbabile şi susceptibile de a fi adoptate *ad libitum,* în funcţie de punctul de vedere şi de comoditatea lor pentru spirit, este dubla interpretare psihologică şi mecanicistă a bovarismului. Un altul este dubla interpretare a idealismului, idealism subiectiv sau berkeleyan ; idealism universalist sau hinduist. Dintre aceste simbolisme, nici unul

nu e mai adevărat decît celelalte. Ele sînt interschimbabile, suprapuse pe planuri diferite, ca serii de curcubeie diafane, luminoase, ireale, suspendate pe Cerul Întîmplare, Cerul Neastîmpăr al lui Nietzsche.

Dacă acest simbolism se pretează așa de bine la jocurile gîndirii, asta înseamnă că gîndirea, chiar gîndirea individuală, sensibilitatea individuală, este, în fond, măsura totului. Să mai notăm această trăsătură: subiectivismul acestei filozofii. El se vede pretutindeni : în teoria părerii preconcepute filozofice și sociologice, fiecare individ creîndu-și filozofia și scara de valori în virtutea unui «asta sînt» personal ; fiecare filozofie nefiind, în fond, decît revelația unui temperament, a unei metode de igienă morală sau de temperament potrivite unei individualități. Acest subiectivism este poruncit de altfel din punctul de vedere spectacular. În fond, întreaga dramă umană nu are alt țel decît potolirea curiozității unui spectator care este *eul*.

În sfîrșit, subiectivismul implică aristocratism. Opera d-lui de Gaultier este o filozofie de inițiați, flamură sub care se raliază frați de același sînge în filozofie.

Să remarcăm aceste cîteva caracteristici : iraționalism, esteticism, ficționalism sau simbolism universal, subiectivism, aristocratism, acestea sînt trăsăturile cele mai marcante ale acestei filozofii.

Ascendentele acestei filozofii. Originalitatea ei

D-l J. de Gaultier se înrudește cu Erasmus, Spinoza, Schopenhauer și Nietzsche în ce privește atitudinea spectaculară ; cu Hume și Nietzsche în ce privește iraționalismul ; cu Leibnitz și Hegel în ce privește sintetismul și polisimbolismul.

Dar sînt mari diferențele între acești gînditori și el. Raportul între el și ei nu este un raport de imitație, ci un simplu raport de afinitate. Nici unul din filozofii citați mai sus nu a adoptat complet etica artistului. Nici unul nu s-a limitat pînă la capăt la punctul de vedere spectacular.

Pesimismul hinduist al lui Schopenhauer se înscrie pînă la urmă în optica eudemonistă și etică, nu în optica estetică. Pesimismul schopenhauerian nu s-a desprins de grija fericirii și moralității. Arta, contemplația estetică nu sînt pentru el decît un mijloc de eliberare, o cale de salvare, de sfințenie, de nirvana budhistă.

Nietzsche a adoptat clar la un moment dat optica artistului *(Originea Tragediei)* ; dar nu a rămas la asta. El a subordonat dragostea pentru contemplație urii față de voința de putere, ascetismului eroic, teoriei

Supraomului ; într-un cuvînt, oricît de paradoxal ar putea să pară la acest imoralist, eticului.

Spinoza este poate cel care întrupează cel mai bine atitudinea contemplatorului prin pura lui detașare intelectuală, *amor intellectualis Dei.* Dar el nu a depășit complet poate grija eudemonistă. Aspiră, ca și stoicul, la înțelepciune și fericire prin domnia Rațiunii. Numai d-l J. de Gaultier epurează optica artistului de orice considerație eudemonistă, etică sau ascetică. Pentru Nietzsche, arta rămîne un mijloc și un imbold al vieții. D-l J. de Gaultier nu subordonează arta vieții. Viața ar fi mai degrabă, după el, un mijloc pentru satisfacerea simțului artistic. La el se afirmă deplina independență a punctului de vedere artistic.

Facultățile esențiale ale d-lui J. de Gaultier se armonizează cu această concepție a filozofiei. Ele se reduc la două : facultatea sistematică și facultatea poetică, darul vieții, darul de a exprima în fraze numeroase, fremătînd de pasiune stăpînită, ritmul larg, frumusețea senină și triumfătoare a vieții.

Cîteva semne de întrebare sau dificultăți

1° O primă chestiune este aceasta : de ce d-l J. de Gaultier, pornit de la concluziile din *Critica Rațiunii Pure* nu s-a mulțumit cu atitudinea agnostică formulată în *De la Kant la Nietzsche ?*

N-ar fi fost așa mai logic decît să instituie o nouă metafizică, metafizica spectaculară, această metafizică fiind în fond, ca și celelalte, un mod de a pătrunde intențiile secrete ale naturii și ale *însinelui* lucrurilor, absolut ca și cum *Critica Rațiunii Pure* n-ar fi fost scrisă ? Răspuns la obiecție : d-l J. de Gaultier nu pretinde să atingă absolutul, ci doar să instituie un simbolism, sau mai degrabă o serie de simbolisme sau reprezentări figurative ale lumii din optica unei sensibilități particulare. Nu trebuie să uităm că însuși Kant face o ipoteză metafizică spre a construi *Critica Rațiunii Pure* și spre a justifica agnosticismul (ipoteza lucrului în sine distinct de fenomen). D-l J. de Gaultier, în filozofia sa secundă, face ipoteza inversă (negarea lucrului în sine) și edifică în mod logic, pe această ipoteză, concluziile lui moniste, fenomeniste și spectaculare.

2° O altă dificultate este relativă la postulatul fundamental implicat în noțiunea bovarismului. Acest postulat nu e altul decît credința în puterea ideii, a noțiunii insuflate, a educației și moralei ; într-un cuvînt, credința în puterea de sugestie bovarică asupra gîndirii și conduitei

oamenilor. Or, se știe că această putere a fost negată ori contestată sau, în orice caz, considerabil redusă de către numeroase spirite bune. Un Stendhal, un Fourier, un Gobineau cred că în noi, temperamentul, fiziologia, rasa fac totul; că noțiunile insuflate din afară, idealurile cu care ne ademenesc educatorii și moraliștii n-au modificat niciodată în mod serios natura noastră originală nici n-au schimbat cursul dorințelor, deciziilor și destinelor noastre. D-l Remy de Gourmont profesează clar această opinie. Alți scriitori au o atitudine mai puțin clară și chiar puțin contradictorie. Așa se întîmplă cu d-l Barrès. Iată într-adevăr, în *Grădina Berenicei,* ideologiile pedantocratice pe care le reprezintă inginerul Charles Martin convinse de sărăcie și neputință; iată-le reprezentate ca fiind lipsite de orice răsunet, de orice forță de pătrundere în suflete. Și iată-l, pe de altă parte, pe d-l Barrès, în *Dezrădăcinații,* atribuind profesorului Bouteiller o influență surprinzătoare și după părerea mea exagerată asupra viitorului elevilor săi din Nancy.

Cum soluționează d-l J. de Gaultier această dificultate? Afirmă el, contrar lui Stendhal, Gobineau, d-lui Remy de Gourmont, influența decisivă a idealurilor insuflate asupra conduitei indivizilor sau popoarelor? El afirmă, fără îndoială, această influență; această afirmație, noi am spus-o, se află implicată în însuși enunțul bovarismului. Totuși, el consideră că această influență nu este la fel de puternică asupra oamenilor. El deosebește două tipuri de oameni, pe care le numește tipul fiziologic și tipul social. Primul tip, mai mult sau mai puțin refractar la bovarism, cuprinde naturile originale în bine sau în rău; al doilea le cuprinde pe cele ușor bovarizabile și gata să sufere prestigiul educației. Asta înseamnă că naturile de mijloc sînt ușor influențabile; celelalte nu.

Această soluție ar putea fi suficientă; dar d-l J. de Gaultier, credincios disciplinei care-l face să dea unui fapt mai multe interpretări pe planuri diferite între care îl lasă pe cititor să aleagă, va suprapune acestei soluții psihologice a problemei o soluție metafizică. Ea constă în a traduce faptul bovarismului în două limbaje interschimbabile: limbajul psihologic și limbajul fiziologic sau mecanicist. În primul limbaj, bovarismul este, pentru individ sau pentru un popor, faptul de a se concepe și de a se vrea altul sub influența unui ideal care i se propune. În al doilea limbaj, bovarismul exprimă întîlnirea, conflictul și reacțiile mutuale a două fiziologii din care cea mai puternică și-o supune pe cea mai slabă, conform cu determinismul forței.

3° Iată acum o obiecție posibilă împotriva esteticismului spectacular: cum a putut Gîndirea universală, călăuzită de grija contemplării și fru-

museţii, să creeze o lume atît de urîtă în unele din părţile sale ; urîtă de o urîţenie nu tragică, nici grandioasă, nici înspăimîntătoare, ci pur şi simplu plată, vulgară, meschină, hidoasă şi dezgustătoare ? Această platitudine a spectacolului nu justifică în anumite momente senzaţia de plictiseală simbolizată de Nietzsche prin mitul eternei Reîntoarceri, eterna Reîntoarcere a omului mic ? D-l J. de Gaultier ar răspunde poate că Artistul universal a ascultat, fără îndoială, de legea scenică a contrastului ; că, de altfel, pentru cine ştie să vadă bine, nu e nimic josnic în casa lui Jupiter. Acest răspuns nu-i va satisface poate pe pesimiştii îndîrjiţi care găsesc sigur piesa ştearsă şi dezagreabilă.

4° Ajungem la o ultimă şi capitală dificultate : cea care are în vedere raporturile gîndirii şi acţiunii în filozofia spectaculară. Atitudinea spectaculară, au spus unii critici, implică o disociere a gîndirii şi acţiunii, a cunoaşterii şi a vieţii. Această disociere ajunge ea însăşi la o absolută detaşare de acţiune şi viaţă, la un nihilism de visător apolinian, la un diletantism abulic, indiferent şi impasibil. Doar cu preţul unei contradicţii se străduie d-l J. de Gaultier să salveze, în concepţia sa despre lume, interesele vieţii şi drepturile acţiunii.

Contradicţia reproşată d-lui J. de Gaultier există ? Ar exista dacă d-l J. de Gaultier ar fi admis posibilitatea unei disocieri veritabile, complete, absolute, între gîndire şi acţiune, între cunoaştere şi viaţă. Dar nu se întîmplă aşa. Credincios principiului său de sintetism universal, el insistă asupra ideii că dragostea de viaţă şi gustul spectacolului, sensibilitatea spectaculară, bucuria de a trăi şi aceea de a se privi trăind se implică, se învăluie, se excită mutual, ca elementul mascul şi elementul femelă, în comuna înflăcărare a actului şi a plăcerii. Dus la absolut şi izolat de contrariul său, fiecare din aceste două elemente fundamentale ale naturii noastre s-ar aboli el însuşi. Absoluta imposibilitate spectaculară, aşa cum i-a fost ea atribuită cîteodată unui Flaubert sau unui Leconte de Lisle, este irealizabilă.

«Contemplativii, spune d-l J. de Gaultier, riscă, prin exagerarea pasiunii lor, să vadă dispărînd obiectul. Într-adevăr, ei nu intră în relaţie cu toate aceste obiecte ale lumii exterioare decît în măsura în care sensibilitatea le mai este încă afectată de ele ; doar bucuria în analiza formelor şi culorilor poate să facă perceptibile formele şi culorile ; doar emoţia la contactul pasiunilor umane le mai permite să cunoască pasiunile umane. Această bucurie a curiozităţii afirmă şi menţine existenţa subiectului. Ea joacă rolul stratului subţire de gelatină care, la capătul camerei obscure, se arată sensibil la acţiunea luminii şi primeşte, pentru

a o fixa, reflectarea obiectelor. Dacă îndepărtăm această bucurie, ea fiind străină actului însuși al cunoașterii, iată-l pe purul contemplativ privat de orice comunicare cu obiectele contemplației sale... [30]. Starea pur contemplativă ar fi o monstruozitate, un *monstrum par excessum;* ar presupune ființe numai creier, ca acești Ases pe care-i imagina Renan într-un viitor îndepărtat al umanității. Pentru ca spectatorul să se intereseze de jocul actorului, trebuie să fie în el ceva din natura acelui actor, un răsunet al pasiunilor acestuia din urmă, un ecou al țipătului său, o schiță a gesturilor sale.

Astfel, principiul sintetismului bovaric se aplică aici odată în plus și permite filozofului să soluționeze antinomia gîndirii și acțiunii. Pasiunea de a contempla și pasiunea de a trăi «își au principiul existenței în același izvor» [31].

Asta înseamnă acum că această conciliere a exigențelor naturii noastre active și naturii noastre contemplative îndepărtează orice conflict între aceste două părți ale ființei noastre, întotdeauna fragile una față de cealaltă? Oare cele două noțiuni, unite în principiul lor, nu vor deveni divergente în dezvoltarea lor și nu se vor opune deseori una celeilalte, în diversele combinații în care vor intra ele la diferiți indivizi umani? Evident că nu. Solidaritatea originală a acestor două naturi nu le împiedică să se amestece în proporții inegale la diferiți indivizi. Perfecta armonie, proporția ideală între ele, se află realizată poate la intervale rare, în cîteva individualități de elită, rare exemplare de umanitate superioară despre care pot da o idee un Leonardo da Vinci sau un Stendhal, suflete privilegiate la care plăcerea acțiunii se dublează cu plăcerea analizei, a contemplației și a visului. Dar în afara acestor cazuri excepționale și, ca să zicem astfel, a acestor reușite umane, antiteza contemplației și a acțiunii își reia drepturile și ajunge ușor la divorțul lor. În general, contemplativii sînt conștienți de inaptitudinea lor pentru acțiune; dovadă: Amiel. Și aceia dintre ei care au vrut să fie oameni de acțiune au reușit puțin în acest ultim rol. Martor: Benjamin Constant. Spectacularul și omul de acțiune vor rămîne mereu două tipuri antitetice. Spectacularul nu e un om de acțiune; omul de acțiune nu e un spectacular. Omul de acțiune cere de la viață altceva decît cere spectacularul.

Amîndoi iubesc viața în felul lor și, așa cum remarcă pe drept cuvînt d-l J. de Gaultier, spectacularul nu e în mod obligatoriu hinduist,

---

30 *Le Bovarisme,* p. 265.
31 *Le Bovarisme,* p. 265.

schopenhauerian, pesimist și depreciator al vieții. Dar amîndoi iubesc viața din motive diferite: unul iubește viața pentru temele de contemplație pe care ea i le oferă; celălalt pentru ocaziile de acțiune pe care i le furnizează.

De aceea atitudinea spectaculară, fie că se formează în ordine poetică, fie literară sau filozofică, va inspira mereu o secretă antipatie și o obligatorie neîncredere a oamenilor de acțiune care sînt oameni de credință, care vor *să concluzioneze,* pentru ei înșiși și pentru ceilalți, fapt pe care nu-l interzice, după cum am văzut, atitudinea în exclusivitate intelectuală.

Pe oamenii de acțiune nu-i înșeală instinctul. Nu de la intelectualul spectacular trebuie să aștepți semnalul către acțiune. Omul care nu vede în viață decît o ficțiune și un spectacol nu poate, cînd ar vrea el, să ia viața în serios în același grad și în același fel ca acela care crede în realitatea lucrurilor, în realitatea acțiunii și creației sale.

Este această antiteză a omului de acțiune și a contemplativului o obiecție valabilă împotriva filozofiei bovarice? Nu; căci chiar această antiteză a două naturi psihologice între care se împarte, în funcție de modalități infinit variate, specia umană, este mai precis o condiție care asigură diversitatea dramei umane și inepuizabila varietate a personajelor care figurează pe scena lumii.

Filozofia bovarică justifică astfel din punct de vedere spectacular modalitățile infinite după care, la indivizii umani, elementul activ se combină cu elementul contemplativ. Viziunea universului pe care ne-o propune d-l J. de Gaultier nu e aceea pe care și-ar face-o bucuros oamenii de acțiune. Universul bovaric nu are pentru ei o realitate și o consistență suficiente. Acest univers scenic, oricît de ingenios ar fi dispuși purtătorii decorului, oricît de bine reglate ar fi jocurile de scenă, oricît de regulate ar fi evoluțiile personajelor metafizice care-și dau replica în mișcarea alternată a strofelor și antistrofelor, acest univers atît de abil construit încît dă în anumite clipe iluzia unui univers real, acest univers, spun eu, nu păstrează mai puțin un caracter fictiv și ireal, o inconsistență de vis, care trebuie să-l facă antipatic, de nelocuit pentru omul de acțiune, care este întotdeauna puțin filistin, un om care «crede ca o brută în realitatea lucrurilor».

Dimpotrivă, universul bovaric va plăcea fără rezerve purului spectacular, diletantului social. Acceptăm în întregime, pe seama noastră, această viziune fantastică și shakespeariană a dramei vieții, fără să mai

încercăm dorința de a vedea întărindu-se contururile fantomatice ale aparențelor care o compun. Admirăm în filozofia bovarică punerea în teorie lucidă, ingenioasă și profundă a unei atitudini dragi unora din cei mai mari gînditori și artiști, un Flaubert, un Leconte de Lisle, un Anatole France și, din înaltul foișor speculativ unde ne-a condus d-l J. de Gaultier, contemplăm perspectivele panoramice pe care le face să apară înaintea noastră acest prestigios evocator al vieții, acest incomparabil impresar metafizic.

TABLA DE MATERII

PARTEA A TREIA

BOVARISMUL, LEGE A EVOLUȚIEI

PARTEA A PATRA

REALUL

În colecția
ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

au apărut :

1. Luca Pițu : *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov : *Povestiri despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu : *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson : *Teoria rîsului*
5. Henri Bergson : *Eseu despre datele imediate ale conștiinței*
6. Nicolai Berdiaev : *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ștefan Afloroaei : *Întîmplare și destin*
8. Vasile Lovinescu : *Incantația sîngelui*
9. Léon Bloy : *Mîntuirea prin evrei*
10. Miguel de Unamuno : *Agonia creștinismului*
11. Marcel Mauss : *Eseu despre dar*
12. Henri Bergson : *Cele două surse ale moralei și religiei*
13. Lev Șestov : *Revelațiile morții*
14. Émile Durkheim : *Despre sinucidere*
15. Vasile Lovinescu : *Mitul sfîșiat*
16. Marian Papahagi : *Fața și reversul*
17. Lev Șestov : *Începuturi și sfîrșituri*
18. Jules de Gaultier : *Bovarismul*

În pregătire :

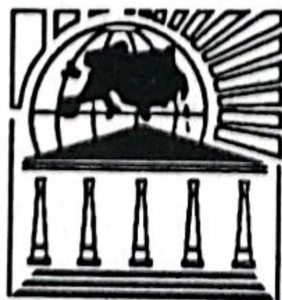
Hermann Keyserling : *Analiza spectrală a Europei*
Vasili Rozanov : *Apocalipsa timpurilor noastre*
Thomas Carlyle — *Filosofia vestimentației (Sartor resartus)*
Al. Zub — *În orizontul istoriei*

Lector : Silviu LUPESCU
Tehnoredactor : Vasile COROAMA

Bun de tipar : noiembrie 1993. Apărut 1993
Format 1/16 (54×84)

Tiparul executat la Imprimeria Institutului European pentru Cooperare Cultural-Științifică Iași • Str. Cronicar Mustea nr. 17 • C.P. 161 •
☎ 098/113311 • 6600 — IAȘI
PRINTED IN ROMANIA

Ce trebuie să constatăm pînă la urmă e că, odată cu filosofia şi ştiinţa, odată cu universalitatea modalităţilor de cunoaştere, omul se crede capabil să ajungă în zone care-i rămîn inaccesibile, să posede o ştiinţă pe care nu o posedă niciodată; el se crede zămislit pentru idealuri care nu sînt ale sale, existînd mereu o prăpastie între soarta şi destinul pe care şi-l propune; în esenţă, chiar în activitatea lui cea mai înaltă, omul se concepe altul decît este. Prin intermediul acestei iluzii supreme, metafizice, el se avîntă constant spre imposibil, iar acest elan este asigurat printr-o înflăcărare mereu renăscută. Este forţa nesfîrşită pe care viaţa fenomenală o întoarce în favoarea ei.



INSTITUTUL EUROPEAN PENTRU
COOPERARE CULTURAL- ŞTIINŢIFICĂ IAŞI